

٤٧٧

جنس آخر

وفي النوازل لو قال رجل جميع ما في يدي او جميع ما تعرف بي او جميع ما
ينسب الي فهو لفلان فهذا اقرار وقال شمس الائمة يرجع في البيان اليه
ولو قال جميع ما لي لفلان او جميع ما املكه لفلان فهو هبة لا يجوز الا بالتسليم رجل
اقر في صحة بدنه وعقله ان كل شيء له فهو لفلان او جميع ما يملكه فهو لفلان فهو هبة
رجل اقر لابنته في صحته بجميع ما في منزله من الفرش والاواني وغير ذلك
ما يقع عليه الملك من صنوف الاموال كلها وله في الرستاق دواب وغلمان وهو ساكن
في البلد فرار علي ما هو في منزله الذي يسكنه وما كان البقار الذي ...
بيعها الي البقورة بالنهار ويرجع الي وطنه الذي اقر له بما فيه لابنته ولا ...

ينبغي ان الخايض في العلم ان يكتب هذه الحروف في ظهر الكتاب
لان الله تعالى جعل لكل شيء خصايص ومن خصايص هذه الحروف
ان تجعل طالب العلم متمكنا قادرا على ما يريد من العلوم لذا
نقل من شرح الفصوص

قال مقاتل رضي الله عنه من قراه بعد العشاء في ليلة الجمعة
مائة مرة ثم دعاه خاضعا من ربه فان لم يقض عنه حاجته
فليعص على مقاتل بن سليمان والاية هذا الذي ...
ادعوك وانا ... ...

لانها ليست بقضاء
حقيقة لكن مباشرتها
ليست بغرض على القاضي
ومباشرة القضاء
فرض عليه ذكره في
الواقعات يجوز
للقاضي ان يأخذ في
حال الخطبة في البكر ...
دنانير وفي الثيب دينارين
شرح كنز

قال صاحب الكشف حكاية عن بعض المشايخ اذا وقع خلاف بين اثنين
في فاعل فعل مخصوص فقال احدهما انت فعلت هذا وقال الآخر لا بل فعله
غيري ثم قال الاول لئن كنت فعلته فكل امرأة تزوجتها طالق فقال الآخر
فعلتُ لا يقع الطلاق لان الظاهر انه فعله لان الشرط لا يكون
في قول المحلف معتبر في كلام المنكر بقرينة كلامه جوابا لقول الحالف
في حال ارادة التحليف فلو حلف فلا يقع الطلاق الا بالحنث

والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض حتى هو فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك

رايا لا لغة بخلاف الدلالة فتثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت بالقياس

للامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله تعالى

اذا ما كنت ملتمسا لرزق ونيل القصد من عبد وحر وتظفر بالذي ترجو سريعا وتأمن من مخالفة وعذر

فعاتحة الكتاب فان فيها لما املت سرا اي سر فلازم درسها في كل وقت وفي صبح وفي ظهر وعصر

وفي مغرب وبعد عشاء ليل الى التسعين تتبعها بعشر فانك ان فعلت اتاك آت بما يغنيك عن زيد وعمرو

انما الاعمال بالنيات

وكلاهما تفسير العمل والمراد بالنية تصحيح العمل

القربة الى الله تعالى في اتحاد الفعل

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا
لم تكن آمنت من قبل صفة لقوله نفسا وقوله أو كسبت في إيمانها خيرا عطف على
آمنت والمعنى أن أشراط الساعة إذا جاءت وهي آيات ملجئة مضطرة ذهب أوان التكليف
عندها فلم ينفع الإيمان حينئذ نفسا غير مقدمة إيمانها من قبل ظهور الآيات أو مقدمة إيمانها
غير كاسبة خيرا في إيمانها فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة إذا آمنت في غير وقت الإيمان
وبين النفس التي آمنت في وقتها ولم تكسب خيرا ليعلم أن قوله الذين آمنوا وعملوا الصالحات
جمع بين قرينتين لا ينبغي أن ينفك إحداهما عن الأخرى حتى يفوز صاحبهما ويسعد وإلا فالشقوة والهلاك كذا في الكشاف
تقرير هذا الكلام أن قوله أو كسبت عطف على قوله آمنت وهو في حيز النفي فيكون
أو كسبت أيضا في حيزه فتقدير الكلام لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو لم تكن كسبت في إيمانها
خيرا ومعناه أن الإيمان لا ينفع إذا لم يتقدم على ذلك الوقت أو تقدم الإيمان ولم يتقدم العمل
الصالح فنفع الإيمان يتوقف على تقدم الإيمان وتقدم العمل الصالح فمجرد الإيمان لا ينفع بل لابد من العمل
الصالح وفيه اعتراض أن كسبت عطف على آمنت بكلمة أو وهي لأحد الأمرين فيكون لم تكن نفيا
لأحد الأمرين ونفي أحد الأمرين إنما يكون بشمول العدم فعدم نفع الإيمان إنما يكون بمجموع النفيين نفي
تقدم الإيمان ونفي العمل الصالح فيكون الإيمان نافعا بمجرد تقدمه ولئن لم يتقدم العمل الصالح كما هو
مذهب أهل السنة على أنه جعل في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا الشمول العدم فلم لا يجوز أن يكون هذه الآية
كذلك وأيضا ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة وهو
مصرح بأن مجرد الإيمان نافع فلو حملنا هذه الآية على عدم نفعه لتناقض الجواب من طرف صاحب الكشاف أن
كلمة أو إذا وقعت في سياق النفي تحتمل معنيين أحدهما نفي أحد الأمرين والثاني أحد النفيين لأن الأول أن
النفي لا يتصور إلا بعد تصور الإثبات فإذا قيل ما جاءني زيد أو عمرو فربما يقصد مجيء أحدهما لا
على التعيين ثم يرفع فيكون نفيا لمجيء أحدهما فيكون لشمول النفي ولا يكون إلا بعدم مجيئهما وربما يتصور مجيء
زيد على التعيين وينفى أي ينفى مجيء زيد على التعيين ثم يعطف عليه عمرو فيتصف النفي عليه أيضا فيكون
لنفي الشمول فيكون المعنى أحد النفيين أيضا وكلما احتمل كلمة أو المعنيين فحملها على أحدهما بحسب مقتضى المقام
إذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا لابد أن يحمل على لا تطع أحدهما لأن طاعة
الكفور منهية كما أن طاعة الآثم منهية وأما هذه الآية التي نحن بصددها فلا يجوز أن يكون المراد نفي أحد
الأمرين وإلا لكان عدم نفع الإيمان مقيدا بمجموع النفيين نفي تقدم الإيمان ونفي بعدم العمل
الصالح فيلزم أن يكون النفي ههنا مستدركا لا حاجة إليه لأنه لما انتفى بعدم الإيمان انتفى بعدم العمل
الصالح وإلا لجاز تقدم العمل الصالح بدون تقدم الإيمان فيلزم وجود العمل الصالح بدون الإيمان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء، حتى أصبحت كلمة باقية راسخة لا يأتيها الباطل ثابتة البناء، كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، وأوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا، وأوضح للإجماع والقياس على مقتبس آثارهما قياسا ومنهاجا، حتى صادفت أنظار العلم والأذكياء تتلاطم أمواجا، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا، والصلاة على من أرسله بالساطع الحجة معلنا ومظهرا، وجعله لواضح الحجة سلطانا نصيرا، محمد المبعوث إلى كافة الأنام بشيرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا، ثم على من التزم بمقتضى إشاراته الدالة على طريق العرفان، واعتصم فيما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان، واغتنم في تشريف صحبته لزوم الاستصحاب، والاستحسان، من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان. وبعد فإن علم الأصول الجامع بين المعقول والمنقول، أنفع العلوم في الوصول إلى مدارك المحصول، أجل ما يتنافس في أحكام الشرع منقول بالقبول، وأحق ما يتخذ لأعلام أعلام الحق عقول الفحول، وإن كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للإمام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول، منقح أغصان الفروع والأصول، صدر الشريعة والإسلام، أعلى الله درجته في دار السلام، كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف، ونقاوة كل مختصر وإن كل منقح كاف، محيط بمستصفى كل مديد وبسيط، ومغن عما سواه من كل وجيز ووسيط، فيه كفاية لتقويم ميزان الأصول مع تهذيب أغصانها، ونهاية في تحصيل الفروع وتعديل أركانها، ثم قد سلك فيه طريقا بديعا في كشف أسرار التحقيق، واستولى على الأمد الأقصى من رفيع منار التدقيق، مع تشريف زيادات ما مستها أيدي الأفكار، ولطيف نكات ما فتقت بها رتق آذان أولي الأبصار، والتزام إظهار ما في الأفكار، وحياد كالأمثال في الأمصار، وسائر في الآفاق ظهور الآثار، والاشتهار الشمس في نصف النهار، ولعمري لقد حاز في مختارها وراء النهر الأكثر من فضلاء الأمم، إقبالهم على تلك الأيام، والإنابة إليه، وعقولهم جاثية بين يديه، ورغبات مشوقة المطايا لديه، متقنين في كشف أستاره بالحواشي والأطراف، فأبعدوا في بحار أسراره عن الآيات بالأطراف، لا يحمل على الأنظار عقد معضلاته، ولا يفتح بنان البيان أبواب مغلقاته، فلذلك بعد حجب الأغاليق منه، وفوائده في الأستار معقودة، ترى حوائلها ممتنعة للأعناق، ودون الوصول إليها أعناق سائرة للأخلاق، فأومأت لسان الأيام، لا كرمهم من كلام، أن أخوض في لجج فوائده، وأغوص على غرر فرائده، وأنشر مطويات رموزها، وأظهر مخفيات كنوزها، وأحل مسائل أشغال أصول، وأذلل شوارد صعابه، بحيث يصير المتن مشروحا، ويزيد الشرح بيانا ووضوحا، فشققت

فوائد الشهد في ظلم الدياجر، واجتنيت منها البدر في ظلمة الهواجر، وإن كان كل صعب في الأول لاقتباس شوارد الأصول، وتأزر في علاله الحذق في الوصول، إلى مقاصد الأبواب والفصول، حتى استولت على الغاية القصوى من أسرار الكتاب، وانطلقت عن وجوه فوائده نقاب الارتياب، ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح إلى كشف حقائق التنقيح، مشتملا على تحرير قواعد الفن وتحرير معاقده، وتعيين مقاصد الكتاب وتكثير فوائده، مع تنقيح لما أفرط فيه من بسط الكلام، وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام، في ضمن تحريرات تنفتح لورودها أصداف الأذهان، وتحقيقات تنشرح لإدراكها أعطاف الأذهان، وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان، وتنبيهات يطرب عند سماعها الثكلان، معولا في متون الرواية على أشهر الكتب الشرعية، ومعتمدا في عيون الدراية على نوادر الكتب اللطيفة، وسيما الغائص على القول بالتوفيق فيما أودعت هذا الكتاب، لأنه لا يستكشف القناع عن حقائقه إلا الإمام من علماء الفريقين، ولا يشتمل للاطلاع على دقائقه إلا البارع في أصول المذهبين، مع بضاعة في صناعتي التوجيه والتعديل، والإحاطة بقوانين الكتاب والتحصيل، والله تعالى مسؤول بالإعانة والإنالة، والملجأ في إصابة الإجابة والتسديد موجهي، وهو نعم الوكيل. بسم الله الرحمن الرحيم قال المستحق في متعلق الباء أي بسم الله ابتداء الكتاب قال هذا أنسب بطريقة الحال على ما هو المتعارف عند تم من الجملة الاسمية أو الفعلية الحمد لله واختار تقديم الحمد على التسمية ورعاية للتناسب بينهما فيقعد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم فإن قيل لم يجعل الحمد قيدا للابتداء كما وقعت التسمية لذلك قلنا لأنه قدم التسمية لأن النصين متعارضان فإن ظاهرهما إذ لا ابتداء إلا بأحد الأمرين يعول الابتداء بالآخر وقد أمكن الجمع بأن يقدم أحدهما على الآخر فيجعل الابتداء به حقيقة وبالآخر بالإضافة إلى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وبالإجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز أن يكون حالا من فاعل يقول لأن قوله وبعد فإن لعبد على ما في النسخة القديمة الخالية عن هذا التعارف فالكلام أنه قال عنه وأما تفصيل لما يقوله أولا وثانيا فيحتمل وجوها الأول أن الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد أولا لكمال ذاته وعظمة جلاله وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني أن نعم الله تعالى على كثرتها ترجع إلى إيجاد وإبقاء أولا وإلى الإيجاد وإبقاء فيحمل على القسمين تأسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث أشير في الفاتحة إلى الجميع وفي الأنعام إلى الإيجاد وفي الكهف إلى الإبقاء أولا وفي سبأ إلى الإيجاد وفي الملائكة إلى الإبقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الأولى والآخرة على معنى أنه المستحق للحمد في الدنيا على كمال قدرته بالحكمة وكماله ويحصل به العباد من نواله وفي الآخرة على ما أنشأ لهم من الجزاء بآلائه ويعاينون من نعمائه

التي لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر وإليه الإشارة بقوله وآخر دعواهم
أن الحمد لله رب العالمين فإن قلت فقد وقع التعرض للحمد على الجزئيات والآلاء في دار الفناء
ودار البقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء إليه ثانيا أي حال فأعطفنا على حامدا قلت معناه قصد
تعظيمه وتنبيه التعرض له في كل ما يصلح للمدح من الأقوال والأفعال وصرف الأموال إشارة
إلى أنواع العبادات فإن نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد الأول
باللسان وفيه إشارة إلى أن الآخذ في العلوم الإسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق
وينصرف بعنان الثناء من جميع الجهات إلى جانب الحق تعالى وتقدس على أنه المستحق للثناء وحده
فإن قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والأحوال المذكورة أعني حامدا وغيره لا تقارن
الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة للابتداء بل ظرف حال والمعنى متبركا باسم الله أبتدأ
الكتاب والابتداء أمر عرفي يعتبر ممتدا من حين الأخذ في التصنيف إلى الشروع في البحث فيقارنه
التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فإن قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ثانيا
الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف
أي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قوله وعلى أفضل رسله محمد المجتبى
لما كان أجل النعم الواصلة إلى العبد [illegible] الإسلام [illegible] التوصل إلى النعم الدائمة في دار السلام وذلك
بتوسط النبي عم [illegible] تلو الثناء على الله تعالى فأردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح
باسم النبي عليه السلام على ما في النسخ المعتبرة تنويه لشأنه وتنبيه على أن كونه أفضل الرسل أمر جلي لا يخفى
على أحد [illegible] بالسكون [illegible] بجميع السابق من كل أدب [illegible] للمغايرة والمجتبى [illegible]
[illegible] تلوه [illegible] عند صلوته [illegible] ذلك تكثير الصلوة [illegible]
بالجر إلى الصلوة على النبي عم وبالمعطي إلى الصلوة على الآل لا بيانا لما يكون ضمنا وتبعا لا يخفى
حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح
وما في الرابعة من التمثيل وأن تنكير المعمولات في القرائن الثلاث الأخيرة لرعاية السجع والاهتمام
إذ الحصر لا يناسب المقام وأن انتصاب أولا وثانيا على الظرفية وأما التنوين في أولا [illegible]
أي أفعل التفضيل بدليل [illegible] والأولى كالفضلى والأفاضل فكونها ظرف بمعنى قبل
[illegible] وصفيته [illegible] ما قال في الصحاح إذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما أول
وإذا لم تجعله صفة صرفته تقول عاما أولا ومعناه في الأول أول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام
قوله [illegible] ذا الجد [illegible] قوله [illegible] وفقني الله التوفيق جعل الأسباب
متوافقة وتعديته باللام وتعديته بالباء [illegible] وتضمين لمعنى التشريف والتخصيص [illegible]
[illegible] الأفعال [illegible] جانب بمعنى [illegible] قوله وفقت [illegible] ختم الكتاب منحة والغض [illegible]
[illegible] بالترتيب واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام

لاحتجابه عن نظر الأنام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته والآلي كالمنثور وعارية
ثم جعل عرضة على الطالبين بعد الاختتام وعلام منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام
قوله مؤسسة على قواعد المعقول أي مبنية على الوجوه والروابط المذكورة في علم الميزان لا ماهو
دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب أنيق أي حسن معجب تركيبه
بعض ما تصرف فيه من التقاسيم والتأخير في المباحث والأبواب على الوجه الأحسن الأليق
والصواب ثم يستقصي إليه مثله لم يكتحل بمثله عين العالمين إلى المعاني قوله لم تبلغ صفة لأقلبات
والعائد محذوف أي لم يبلغها فرسان علم الأصول إلى هذه الغاية [illegible]
لم يحصل فرسان هذا العلم إلى [illegible] الغاية [illegible] من التوفيق فيكون من وضع الكلام موضع
المضمر وتعديته البلوغ بإلى بمعنى الوصول [illegible] قوله سميت هذا الكتاب جواب لما
ووضع اسم الإشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه فإن قلت لما المنسوب إليه
بثبوت الأول فيقتضي سبقية ما ذكر بعد التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه
أن الضمير في أتاح هو للشرح المذكور الموصوف بأن شرح مشكلات التنقيح وفتح مغلقاته
وإتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الصور المذكورة يصلح سببا بالتوضيح في حل غوامض
التنقيح قوله إليه يصعد الكلم الطيب افتتاح غريب واقتباس لطيف أي بالضمير قبل الذكر
دلالة على حضور ذكره الشريف في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في أصول الشرع
وإشارة إلى أن الله تعالى متعين للتوجه إليه لا يفتقر إلى التصريح بذكره ولا يذهب
الوهم إلى غيره إذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وإيماء إلى أن الشارع
في العلوم الإسلامية ينبغي أن يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس
ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت إلى ما سواه لا يقال إن ابتدأ المتن بالتسمية فلا
إضمار قبل الذكر وإن لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لأنا نقول يكفي في العمل بالسنة
أن يذكر التسمية باللسان أو يخطر بالبال أو يكتب على قصد التبرك من غير أن يجعل جزءا
من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الإضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب المقصود وإلى
إلى المتعالي مكانا وجهة أشعر للتوجه إلى المتعالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة
التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد إلا أنه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا
إلى المعنى الجنسي وباعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى
كأنهم أعجاز نخل منقعر أي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الأرض وقال كأنهم أعجاز نخل
خاوية أي متآكلة الأجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم
بعضهم أنها جمع كلمة وليس على قياس تمر وتمرة [illegible] أن الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا
مع أن فعلا ليس من أبنية الجمع فلا ينبغي أن يشك في أنه جمع كتمر وركب وأنه ليس بجمع [illegible]

[illegible]

[illegible] الكلام [illegible] كما قال [illegible] سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر إذا [illegible] العبد [illegible] الملك

إلى السماء [illegible] الرحمن الرحيم فإن لم يكن له عمل صالح لم يقبل [illegible] صالح [illegible] المنكر [illegible] بالمعروف

المستغرق [illegible] من أن الكلام [illegible] بالوصف [illegible] التنكير [illegible] للتكثير [illegible]

التعميم [illegible] بمعنى الحمد [illegible] الجميل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان

والشكر [illegible] النعمة بالإظهار وتعظيم المنعم قولا أو عملا أو اعتقادا فلاختصاص [illegible] باللسان

كان بيان الكلام [illegible] جميع [illegible] والشرع والشريعة ما

شرع الله لعباده من الدين [illegible] الطريقة المعهودة الثابتة من النبي [illegible]

[illegible]

يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في اعراسهما تجمع المؤنث على عرايس والمذكر على عرس بضمتين
وفي هذا الكلام نوع قرائن لأن المعاني التي أظهرت بالنصوص وجليت لها على الناظرين
في مفهوماتها والأحكام المستفادة منها وفي ليست نتايج أفكار المتفكرين بل أحكام الملك
الحق المبين فكأنه أدركها المجتهدين بتأملهم في النصوص فيطلعون على معان ودقايق
ويستخرجون أحكامها وحقايق في نتايج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة
قوله وفصل خطابه أي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل أو خطابه المفصول الذي يتبينه من
يخاطب به لا يلتبس عليه فإن الفصل مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام
تنبيها على عظم أمره وفخامة قدره إذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبني
عليه أكثر الأحكام المتفق على حجيته بين الأنام قوله ما دام أي ما دام رايات الدين مرفوعة غاية
بإجماع المجتهدين لبيان دلايل وسعيهم في إعلاء كلمة الله تعالى وإحياء مراسم الدين فإن المجمع عليه مرفوع لا يوضع
ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشأن أي عظيم الأمر بأمر البرهان أي غالب الحجة وفاق في نهاية من الكنوز إذا من قوله
من ركزت الرمح غرزته في الأرض والكنوز الأموال المدفونة والكنوز التي في العلام شبه بها على سبيل الاستعارة بالكناية
الضيعة الجزلة المصعوبة التوصل بها إلى فهم المعاني التي في بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الإشارة بالعين
أو الحاجب أو الشفة بالياء فاحلي الكلام مرموزا أي غوامض حذف الجار وأوصل الفعل فصار غوامض
منتزعا إليه والنكتة اللطيفة المستخرجة من نكت في الأرض بالقضيب إذا ضرب فأثر فيها يعني فلا أوفى إلى
النكت الخفية اللطيفة في أثناء الكلام إشارة إلى الرقيقة والنكات واللمح النظر إلى الشيء بالعين والأعيان
فيه واللحظ إلى الشيء بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين في التنقيح التهذيب يقول نقحت الجذع
وتنقيته إذا قطعت ما تفرق من أغصانه ولم ينتفع به وتنظيم الدرر في السلك جمعها على ما ينبغي من رتبة
متناسقة والكلام اللايح عن تعريض يلم بأن في أصول فخر الإسلام زوايد يجب حذفها وشبابيك يجب نظمها
ومعاني يجب حلها وأنه ليس بمبنى على قواعد المعقول بأن يراعى في التعريفات جميع شرايطها المذكورة
في علم الميزان وفي تقسيمات عدم تداخل الأقسام إلى غير ذلك مما يلتفت إليه المشايخ قوله مؤديا
فيه أي في ذلك المتن الموصوف معنى الكتاب ولذا القسم الذي تأتي بعد ذلك قوله بالإعجاز في الكلام
أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تعبيرا المفهوم إعجاز الكلام لأنه لا يلزم
أن يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والإتيان بمثله من أعجزته أي جعلته
عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة إعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل لكونه ببلاغته وقيل
بإخباره عن المغيبات وقيل بأسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن معارضته بل المراد
أن إعجاز كلام الله تعالى إنما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو
الصحيح فباعتبار أنه يشترط في إعجاز الكلام كونه أبلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف
سحر الكلام فإنه عبارة عن دقته ولطف ما خذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال

السحر بلفظ الجمع وعروة الإعجاز بلفظ المفرد وهو طرف الثوب ما على أطرافه وعروة الكوز كلية التي تؤخذ
عند أخذه وفيه أنه أقوى من الذهب لحقيقتها بالإعجاز الذي هو أوثق من السحر وفي الصحاح الأحلة وكل
ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسك بذلك مبالغة في لطيف الكلام وتأدية المعنى بالعبارات
اللايقة حتى كأنه يتقرب إلى السحر والإعجاز وهما يحتاجان الأول أن يكون طريق تأدية المعنى أبلغ
من جميع ما عداه من الطرق المختلفة المحققة الموجودة غير كاف في الإعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والإتيان
بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الإتيان بمثله غير مشروط لأن الله تعالى قادر على الإتيان بمثل
القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله أبلغ من جميع ما عداه الثاني أن الطرف الأعلى من البلاغة وما يقرب منه من
المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الإتيان بمثلها كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الإعجاز فيتعلق
طرق الإعجاز أيضا بأنه يكون على الطرف الأعلى أو على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الأول
ليس إلا في كلامه تعالى ومعنى كونه أبلغ من جميع ما عداه أنه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا مقدرا
حتى لا يمكن للغير الإتيان بمثله وعن الثاني أن الإعجاز سواء كان في الطرف الأعلى أو فيما يقرب منه متحد باعتبار
أن أعلى من الكلام هو أبلغ مما عداه بمعنى أنه لا يمكن للبشر معارضته والإتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فإنه
ليس كذلك فقد يضبط قوله أصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لأن المذكور فيه إما من مقاصد الفن أو لا
الثاني المقدمة والأول إما أن يكون البحث فيه عن أدلة وهو القسم الأول أو عن الأحكام وهو القسم الثاني إذ
لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الأول مبني على أربعة أركان الكتاب والسنة والإجماع والقياس وهو
مذيل ببابي الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلاثة أبواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار
والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لأن من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة أن يعرفها
بتلك الجهة ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب
وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن ساير العلوم فحين تشوقت نفس السامع إلى التعريف المميز العلم عنده قال
المص رح هذا الذي ذكره أصول الفقه إغناء للسامع عن السؤال وقال عن لسانه أصول الفقه ما هي ثم التعريف
وأصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب إضافي فله بكل اعتبار تعريف فقدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا إلى أن المعنى
العلمي هو المقصود في الأعلام وأنه من الإضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص رح قدم الإضافي نظرا إلى أن
المنقول عنه مقدم وإلى أن الفقه مأخوذ في التعريف اللقبي فإن قدم تفسيره أمكن ذكره في اللقبي كما قال
المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه ولا احتياج إلى ذكر تفسيره كما في اللقبي وفي الإضافي
كما في أصول ابن الحاجب ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الإضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كلفظ عبد الله
قال فعرفها أولا باعتبار الإضافة بتأنيث الضمير وقال ثانيا ثم نعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص بتذكيره
واللقب علم يشعر بمدح أو ذم وأصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة
المعاد وذلك مدح قوله أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف وهو الأصول والمضاف إليه
وهو الفقه لأن تعريف المركب يحتاج إلى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه

وتحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم
بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف اليه
مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث
انه مبني له او مستنده فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث انه يبتنى
عليه علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع للاصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات
الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة
الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به هاهنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف
الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران
الاربع وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي
كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم
[illegible]

يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات وبالمجموع [illegible]
مفهوم الاسم وما يتعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف يسمى [illegible] وضع الاسم
بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا
كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق
لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات
وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة
والماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية
الحقيقية قد توخذ من حيث انها حقيقة فيسمى الاسم وماهيته [illegible]
[illegible]

فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالآلات للنجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام
خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها هو المادة كما يقال اصل هذا السرير
والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف
مطردا مانعا وفيها بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما
فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات
اللفظية يجوز ان يكون اعم واخص لا لتعيينه لا متياز عن بعض ما عداه المحدود وان الغرض من التعريف
اللفظي قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع
فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل
مرتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا هذا الثالث ان كلامه في باب المجاز يعلم بان
جريان الاضافة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا واقلها
الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة الفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها
ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المص هو ترتب الحكم على دليله قوله والفقه نقل المضاف تعريفين
مقبولا ومرتبا والمضاف اليه تعريفين صح تعريف ما دون علما من عنده تعريفا ثانيا فالاول
معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه فان الاكثر احكام متعلقة بافعال
العباد وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومنها الخطابات وانما البدن آلة وتخصيص
المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والعقل لا خير ما لا دال على اصطلاح الائمة ولا اصطلاح
وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما تنتفع لكن اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي
احترازا عما تنتفع به او تتضرر في الدنيا من اللذات والالام والمشغوبة هذا التقييد شهرة ان الفقه
من العلوم الدينية فلا يرد عليه ان هذا التفسير ثلثة معان ثم ذكر مفعلين آخرين فصارت المعاني الحاصلة
خمسة ثلثة منها تشمل جميع ما ياتي به المكلف واثنان لا يشملانها كلها وتلك الاقسام اثني عشر لان ما
ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان اولي فمع المنع عن الترك واجب وبدونه
مندوب وان كان تركه اولي فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة
التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد وهو المناسب هنا لكن
المص رح جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل نسبه الى
كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل
حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب
تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا
دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم الواجب منها ما يشمل الفرض ايضا لانه استعمله
بهذا المعنى تابع عندهم لقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما

والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اياها
بناء على ما هو المعنى المصدري وترك اي اعدام فعل فتصير اثني عشر والمراد بالاتيان المكلف
الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك
مما هو اثر صادر عن المكلف فطرف فعله ايقاعه وطرف تركه اعدام ايقاعه ولا هو المذكور
من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف فافهم لان
قد تطلق على اعدام الفعل ايضا فيقال اعدام مباشرة الواجب حرام واعدام مباشرة الحرام واجب
وهو المراد هاهنا وانما فسر الترك باعدام الفعل ليصير قسما اذ لو اريد به كف النفس لكان
ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل
الاقسام اثني عشر وهلا انحصر في الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه
اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يتضح ذلك الحكم في الواجب بمعنى اعدام فعل الحرام فلابد
من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان اعدام الاتيان بالواجب يستحق العقاب عليه لا انه فلا يعاقب العفو
من الشرع او سهو من العبد او نحو ذلك وبالجملة واضح الا ان فيه مباحث الاول ان جعل ترك
الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف
مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب
لا اعدام مباشرة الحرام وربما كان الكف الى اطلاع في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر
عنه ونهى النفس عن الهوى كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام
بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز
في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس
عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز اعدام منع
الفعل والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب
لجوازها لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز فعله قلت هذا مخصوص بعبارة التوضيح
بل حوله فيما يجب عليها الثالث انه لا يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل فيشمل الحرام
والمكروه كراهة التحريم الرابع انه ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق
بثبوتها الظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرهما ولا عن التصديق بوجودهما في نفس الامر
بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه
الاشارة بقوله الوجوب كان والاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل
وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العقليات تعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودهما
بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف السابق بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها
المعين ولا المبهم وارد عليها ما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم

تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله وقيل العلم عرف أصحاب الشافعي رح الفقه بأنه العلم
بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وبيان ذلك أن متعلق العلم إما حكم أو غيره
والحكم إما مأخوذ من الشرع أولا والمأخوذ من الشرع إما أن يتعلق بكيفية عمل أولا والعملي
إما أن يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به أولا فالعلم المتعلق بجميع الأحكام
الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الأحكام من الذوات
والصفات والعلم بالأحكام الغير المأخوذة من الشرع كالأحكام المأخوذة من العقل
كالعلم بأن العالم حادث ومن الحس كالعلم بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم
بأن الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع
حجة والإيمان واجبا وخرج أيضا علم الله تعالى وجبريل والرسول عم وكذا علم المقلد لأنه لم يحصل
من الأدلة التفصيلية قوله يمكن أن يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على إسناد أمر إلى آخر إيجابا
إليه بالإيجاب أو السلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين با
لاقتضاء أو التخيير وفي اصطلاح المنطق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى
تصديقا وهو ليس بمراد هنا لأنه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمقصود بيان أن الحكم
ليس هو الإدراك في ذكر الشرعية والعملية بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التي
العلم بها تصديق وبغيرها تصور وإلى هذا أشار بقوله يخرج التصورات ويسمى التصديقات
فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الأدلة
التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمص
رح جوز أن يراد بالحكم ههنا مصطلح الأصول فاحتاج إلى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف
في تقرير مراد القوم فذهب إلى أن المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب
الشرع والأحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو
خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الإيمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عم لأن ثبوت الشرع
موقوف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم
بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج
هذه الأحكام لأنها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وأما ما قال إن الخطاب ما يتوقف أو لا يتوقف
لأن الحكم المفسر بالخطاب قديم عنده فكيف يتوقف على الشرع والقائل لكن يمنع توقف الشرع على
وجوب الإيمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعة النبي عم وتوقف التصديق
بثبوت شرع النبي عم على الإيمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عم فلا له معجزاته
لا يقتضي توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته أنه يتوقف على نفس
الإيمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع كما هو

عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع قوله ثم الشرعي إما المتوقف على الشرع إما نظري لا يتعلق بكيفية
عمل وإما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لإخراج النظرية ككون الإجماع حجة وهذا إنما
على التقدير الذي اختاره لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظرية وفيه كلام سيجيء قوله أي العلم الحاصل
قد يتوهم أن هذا لو لم تكن متعلق بالأحكام مخرج لا يخرج علم المقلد لأنه علم بالأحكام حاصل
عن أدلتها التفصيلية وإن لم يكن علم المقلد حاصلا عن أدلة فدفع ذلك بأنه متعلق
بالعلم لا بالأحكام إذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على أنه إذا أريد بالحكم
الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر في الدليل فيعلم
منه الحكم فعلم المقلد وإن كان مستندا إلى قول المجتهد المستند إلى علمه المستند إلى دليل الحكم
لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الأدلة بالتفصيلية لأن العلم بوجوب الشيء
لوجود المقتضي أو بعدم وجوب لوجود النافي ليس من الفقه قوله ولا شك أنه ملزوم لما ذكر
ابن الحاجب إلا أن حصول العلم بالأحكام عن أدلتها قد يكون بطريق الفهم وبه علم جبريل
والرسول عم وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والأول يسمى فقها اصطلاحا
فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمص توهم أنه احتراز عن علم
المقلد فجزم بأنه ملزوم لما ذكره بقوله من أدلتها التفصيلية فإن قيل حصول العلم عن الدليل
مشعر بالاستدلال إذ لا معنى له إلا أن يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل
والرسول عم أيضا قلنا لو سلم فلا يخرج الاستدلال المتعري بهما علم الله تعالى وأولا فيلزم الوهم
المتعلم أو البيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات قوله بل عرف الفقه الآمدي
في كتب الشافعية أن خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين
الأصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب إلى أنه تعريف له وأن الشرعي
قيد زائد على خطاب الله تعالى وإن كونه تعريفا للحكم الشرعي إنما هو بتقييد الشارع وكل من الإعلام
تصحيحا لتعريفهم فيقول عرف بعض الشافعية الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين
والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام
النفسي الأزلي ومن ذهب إلى أن الكلام لا يسمى في الأزل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه
للإفهام أو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه
بفعل من أفعالهم وإلا لم يوجد حكم أصلا إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فدخل فيه الخطاب
خواص النبي عم كإباحة ما فوق الأربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته
وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال إضافة الخطاب إلى الله تعالى تدل على أن الحكم
هو الخطاب وقد وجب طاعة النبي عم وأولي الأمر والسيد فخطابهم أيضا حكم لأنا نقول إنما وجب
طاعتهم بإيجاب الله تعالى إياها فلا حكم إلا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لأنه يدخل فيه القصص

المبيّنة لأحوال المكلفين في أفعالهم والأخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
مع أنها ليست أحكاماً فزيد على التعريف قيد تخصيصه ويخرج ما دخل فيه من غير أفراد المحدود
وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير فإن تعلق الخطاب بالأفعال في القصص والأخبار عن
الأعمال ليس تعلق الاقتضاء أو التخيير إذ معنى التخيير إباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء
طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الإيجاب وبدونه وهو الندب وطلب الترك مع المنع
عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بأنه لا حاجة إلى زيادة قولهم
بالاقتضاء أو التخيير لأن قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث
هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالأفعال في صور النقض من حيث أنها أفعال
المكلفين مع هو كلام قوله وزاد البعض أي عرضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة أوجه الأول
أن الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفاً بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة
بعد ما لم تكن حلالاً ولكونه معللاً بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني أنه
يشتمل على كلمة أو وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد الثالث أنه غير جامع للأحكام
الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها فرد المصنف
الأول بتفسير الخطاب الوضعي ذكر الثانية فأجاب الأشاعرة عن الأول بمنع انتفاء الحكم بالحصول
بعد العدم بل المتصف به هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقاً وبمنع تعليل
الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث أمارة عليه ومعرفاً له فالعلل
الشرعية أمارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحوادث يصلح أمارة
ومعرفاً للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بأن أو لها التقسيم المحدود وتفصيله لأنه نوعان
نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل وأما
الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيداً يعممه ويجعله شاملاً للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء
أو التخيير أو الوضع أي وضع الشارع وجعله وأجاب بعضهم بأنا لا نسلم أن خطاب الوضع
حكم ونحن لا نسميه حكماً وإن اصطلح غيرنا على تسميته حكماً فلا مشاحة معه وعلى تقدير التعميم والتسليم
فلا نسلم خروجها عن الحد فإن المراد بالاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب
الوضع من قبيل الضمني إذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية
الطهارة وجوبها في الصلوة أو حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة
معها أو وجوب إزالتها في الصلوة وكذا في جميع الأسباب والشروط والموانع
وذهب المصنف إلى أن الحق زيادة القيد لأن الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما
ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلاً في الاقتضاء أو التخيير أي في التكليفي
لأنهما مفهومان متغايران ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وأنت

خبير

خبير بأنه لا توجه لهذا الكلام أصلاً أما أولاً فلأن للخصم أن يمنع كون الخطاب الوضعي حكماً
على تسمية بعض أقسام الخطاب حكماً دون البعض فكيف يحتج على ذكر الوضع في تعريف
الحكم بل كيف يصح وأما ثانياً فلأنه يمنع كونه خارجاً عن التعريف ويجعل الخطاب
التكليفي أعم منه شاملاً له فأي ضرر له في تغايرهما بل كيف يتعلق مفهوم العام والخاص على أن
قوله المفهوم من الخطاب لو فيه تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى أن المفهوم من الخطاب
تعلق شيء بشيء بكونه سبباً له أو شرطاً أو مانعاً قوله وبعضهم عرف في بعض المختصرات
أن الحكم خطاب الله إشارة إلى أن الحكم الشرعي المعهود ووقع في كثير من الكتب أن الحكم الشرعي خطاب
الله فتوهم المصنف أن هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض فلا خلاف [illegible]
في أن هذا التعريف الشرعي فقال المصنف ذاك أن هذا تعريف للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع
ليكون قيداً مخرجاً لوجوب الإيمان ونحوه وأداه أن تعريف الحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب
الشرع لا ما يتوقف على الشرع وإلا لكان الخطاب أعم من المحدود لشموله مثل وجوب الإيمان مع أن الحد
لا ينبغي أن يصح لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا أي على تقدير أن يكون خطاب الله تعريفاً
للحكم الشرعي إشارة إلى أمر آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف لأنه لكان ذكر الشرعية ملغى
لما سبق من أن الشرعية على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فإن قيل
يدخل في الأحكام الشرعية مثل وجوب الإيمان مع أنه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء
يريدون أن الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي
حيث أطلق المصدر أعني الحكم على المفعول أعني المحكوم به قوله يرد عليه إشارة إلى اعتراضات على
تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الأول أن المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت
بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل الخطاب لأنه من صفات الله تعالى وهذا ما
أورده الشافعية وأجيب عنه بوجوه الأول أن يريد بالحكم ما حكم به أي يراد بالخطاب ما خوطب
بالتربية العقلية على أن الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى أن الحكم هو الإيجاب والتحريم ونحوهما وإطلاقه
على الوجوب والحرمة تسامح الثاني هو للعلامة المحقق عضد الملة والدين أن الحكم نفس خطاب الله فالإيجاب
نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فإن القول ليس المتعلقة منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو إذا
نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهما متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فلا تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتحريم أخرى وهذا نأخذ الوجوب
والتحريم كما في أصول ابن الحاجب الثالث أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان والمجانين
أي يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أجيب عن ذلك في كتبهم بأن الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل
الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي مثلاً كأداء الحقوق من مال الصبي ورد المصنف أولاً بأنه لا يصح
في جواز بيعه وصحة إسلامه وصلوته وكونها مندوبة ثانياً بأن تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم [illegible]

واذا الحكم اخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم يخرجون
بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان التعلق
بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال
وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الامر موافقا او لا يعرف بالعقل
او هي لغاء امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة وبمعنى جواز البيع صحة ومعنى
كون صلوته فاسدة ان الولي مأمور بان يحرضه على الصلوة وبأمره بها لقوله عليه السلام
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث لان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم
خطاب الشارع واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال
وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منها كاشف عن خطاب الله تعالى وهو قوله
وهذا معنى كونها ادلة للاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب
الايمان اي التصديق ووجوب اعتبار القياس لان الكلام من الافعال الجوارح الخامس
انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على
اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنها بان المراد
بالفعل ما يعم القلب والجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان ولا اعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون
ذكر العملية مستدركا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه والقائل ان يقول
اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مستدرك قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج
بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح ووجه بعيد لاقتضائه او
لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الفقهية
لانا نقول نحن لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يجاب بان التعبير بالعملية
تقييد اخراجي مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي والشرعية ما لا يدرك لولا
خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع
او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما واما بغير الشرعية بما ورد فيه خطاب الشرع لان التقدير
ان الحكم معتبر لخطاب الله تعالى ومع يكون تقييده بالشرعية تكرارا او قيدا لاخراج ما ورد فيه خطاب الشرع
في قوته مما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى نوعين
للحكم على ما زعم المص للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعية تكرارا الا انه تفسير قوله فيدخل في حد ان
تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح
البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما يشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم
مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية
بالمعنى المذكور وهو ممنوع لكيف لا هو الامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص العلم بحسنها وقبحها

من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يدرك عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم
الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات
النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه وكانه نسي ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية
ههنا قوله ولا يراد المصطلح بين الشافعية لان العلم بالاحكام انما يسمى فقها لو كان حصوله
بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه
من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المقلدون وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا لا يكون
قيد الاكتساب والاستدلال لاخراج قيد المحصول للاحكام بانه لا يعلم كونها من الدين بالضرورة
وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه
ولا يتعلق به على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما
فقيها على ما فهمه المص فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما
ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بما يعتد به من المسائل
استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بالضروريات الدينية ليس من الفقه
فلا بد من اخراجها عن تعريف الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه
صحيحا عندهم لان الاصطلاح على ذلك مما لا اعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الجميع
على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي الجموع واما كل واحد واما البعض لكن نسبة معينة
اي الكل كالنصف او لا الاول كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل وكل من الاقسام باطلة
اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها باقتضاء دار التكليف لا ان الاكثر
وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله
لا تكاد تتناهى فلا نعلم احكامها جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيلا لانه لا انفكاك
يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان الفقه
موقوفة بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما روي عن مالك رحمه الله انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين
لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة
اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا ظهر انه لا يصح ان يراد الكثير من الاحكام لان عبارة عما فوق
النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل
فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا هو المذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد ما
لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الخ ومنها بحث وهو ان من الاحكام ما يصح على الكل دون
كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة
جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد
او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والكلام فيه فقد بالكل مجموع الاحكام الحاصلة

ولا تيه وبكل واحد مما يتبع ويدخل في الوجود وعلى التفصيل وتلتفت اليه ذهن المجتهد حيث تعلق علم
ارادة الاول بلا نهاية الحوادث والحق ثبوت لا ادري وكما اجاب ابن الحاجب بان
المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيو لذلك رده المص رحمه الله بان التهيو البعيد حاصل
لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف اي قدر من الاستعداد يقال له التهيو القريب
وما فسر التهيو بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ
والاسباب والشرايط التي يتمكن بها من تحصيلها فيكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده
المص رحمه الله باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام
لبعض الفقهاء او الخطا في الاجتهاد ينافي التهيو بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض
الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل ومشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان
شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ
رضي الله عنه حيث عمد الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد
ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيو المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات
الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين
على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم
والحيوة كونهما جهتي ادراك قوله بل مع العلم بتعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد
بكل الاحكام يخرج البعض اي يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة
لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي
ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه مع
ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من دلائلها حتى ان العلم
بالحكم بمجرد سماع النص للعالم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول
اوجه قوله لا المسايل القياسية اي لا يشترط في الفقيه العلم بالمسايل القياسية لانها نتيجة الفقاهة
والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت
الفقاهة عليها لزم الدور قيل هذا انما يستقيم في اول القياسيين واما من بعده فيجوز
ان يشترط فيه العلم بالمسايل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز
التقليد للمجتهد بل عليه ان يعرف المسايل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم
يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسايل القياسية لئلا يقع في خرق اجماع فان قيل المسايل
القياسية ما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد العلم بها قلنا
نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد اللاحق وليس له تقليده والاول فلا يشترط
له معرفته ويمكن ان يراد بما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود

تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كساير العلوم وعلى ما ذكره المص
هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بحكم من الاحكام ويوما بالاكثر
وهلم جرا الى ابتدا انقراض زمن النبي عم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا
ينتقص بحسب النواسخ في الاجماعات على خلاف اخبار الاحاد ويجاب ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة
في زمن النبي عم لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد ان العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يرد
اجماع وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريف بعيد الثالث انه يلزم ان يكون
العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وفيه خلاف عندهم معظم مسايل الفقه اللهم الا ان يقال انه انما
فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عنده نزول الوحي به ولا يكون فقها بالنسبة
الى كل مجتهد بناء اخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة
لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقايع
الى عائشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الكل او على الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة
الرواة وتفرقهم في الامصار والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الاحاد
من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة لا يخلو هذا التعريف عن الاشكال والاختلال
قوله لانه او لا مشعر بان ما ظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج من الفقه للقطع بانه ظهر
بما ورد به النص والاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتها ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام
الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله وثانيا هو الذي ذكره المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن
في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن مع كثرة اخبار الاحاد في ذلك حتى صار
متواتر المعنى وهو معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع
على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق
العلم عليه الا انه هذا على تقدير كل مجتهد مصيب فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فينافيان
قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم
كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب
واحد فلانه ثبت بنص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى
الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا
لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يجوز
الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم نعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي
ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وعنايته بما المحقق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح
المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا
علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به

قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وهذا لانا
اجمعنا على ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لانه لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه
حكم الله فقوله وان لم يجب العمل به غير النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد
فهو حكم الله قطعا كما هو راي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا قوله
واصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم والاجناس
المنحصرة في الحكم الاستقرائي اربعة ووجه ضبط ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي
ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع
والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز
فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع
من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال
باحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه
الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع وبما ذكرنا في الاحكام ثم الثلثة
الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم
اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع
فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن هاهنا
يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الثلثة
واعترض بوجوه الاول انه ان اريد بالاصل المطلق ما لا يبتنى على غيره سواء كان فرعا لشيء اخر
او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن
البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء اخر الثالث ان اولوية بعض
الاقسام في معنى المقسم لا زعة في كل قسمة فيلزم ان يرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم
وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن لا تعريته في صورة
اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون
اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان للتقسيم الى الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول
بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الغير عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل
الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء اخر بحيث يكون فرعا في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس
والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا ابين في الاب فانه يبتنى عليه
في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما نحن فيه وعن الثاني ان السبب القريب مع
كونه فرعا والمفضي اليه والاثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لانه فرعه فالقريب
يكون اولى واقوى من البعيد في معنى التسبيب والاصالة لا لكن الفرع فيما نحن فيه القياس ليس بمثبت للحكم

الفرع فضلا من ان يكون فرعا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص
والاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك
في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم
لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه
ان اريد بالتغيير التغيير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يغير الحكم ويثبته في
صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد التغيير بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد
الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج
الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند اصلا
بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة
منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زايدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس
فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكم الفرع ظنيا قوله وعلم
اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد
زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والعلاقة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا
كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب
ومن اطلاق التوصل الى الفقه لان في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد
العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية
الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقدر على استنباط الاحكام
من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل
بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله
حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة
بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي
العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة
الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة
وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب
المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه
وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية
فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها
وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد
مشعر بقيد الاجمال وذكره المصنف في التحقيق احترازا عن علم الخلاف من ان القايل لم يمنع كون قواعده

يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى ما فيه الحكم المستنبط او موافقه ونسبته
الى الفقه وغيره على السوية فان الجلاء انما يجب تحفظ وضعا او معنى من الكلام وضعا لان الفقها
اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا كثيرا عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ونعني بها
القضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن
حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا
من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث
يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات [illegible] والمحكوم عليه في القضية
يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل [illegible]
لا بد له من مقدمتين تشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى
وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط [illegible] موضوع في الكبرى

[illegible]

ام اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية
حمولها على [illegible] وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض
ذاتية للادلة وللاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع
محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع في ذلك فيكون موضوعه الادلة
والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت [illegible]
في مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ويجعلون منها اثبات الكتاب والسنة [illegible]
قلت لان المقصود [illegible] المعتبرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة
حجة بمنزلة البديهي [illegible] في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس
ولهذا تعرضوا لما ليس ثباته للخصم كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما [illegible]

[illegible]

مبرهنات أو أمارات ولو سلم أنها أدلة حقيقية فلا معنى للدليل إلا ما يفيد العلم بثبوت الشيء أو انتفائه غاية ما في الباب أن العلم يؤخذ بمعنى الإدراك الجازم أو الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الأدلة وهذا لا يتفاوت بتقدم الحكم وتأخره وقد اصطلح أيضا ذلك أحد الأمرين وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما توهم أن العلل الخارجية وإن جعل الحكم حادثا في ما يشعر به كلامه بل

قوله واعلم أن هذه ثلاث مباحث في الموضوع أوردها مخالفا لجمهور المحققين لتتضح منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الأول أن إطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وإن كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق أن المبحوث عنه في العلم إما أن يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن أحد المتضايفين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر أولا فإن كان الأول كان المتضايفين موضوع العلم كالمتضايفين في علم البحث في الأصول عن إثبات الأدلة للأحكام والأحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الأدلة والأحكام جميعا وإذا لم يكن المبحوث عنه إضافة كما في الفقه الباحث عن فعل المكلف حرمة وغير ذلك أو كان إضافة لكن لا دخل للأحوال الناشية عن أحد المتضايفين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن الإيصال تصورا أو تصديقا إلى تصور أو تصديق ولا دخل لأحوال التصور والتصديق الموصل إليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون إلا واحدا لأن اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة أن العلم إنما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لأنه إن أريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم أنه يوجب اختلاف العلم فظاهر أن مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وإن أريد عدم تناسبها فلا نسلم أن تعدد الموضوع يوجب ذلك وإنما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بأن الأشياء الكثيرة إنما تكون موضوعة لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فإنها تشاركت في جنسها وهو المقدار أعني الكم المتصل القار الذات أو في عرضي كبدن الإنسان وأجزائه والأغذية والأدوية والأركان والأمزجة وغير ذلك إذا جعلت موضوعات الطب فإنها تشاركت في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم أنهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وإن لم يشترط على أن الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار لزم أنه فيما أولا من المسائل مناقض نفسه لأن موضوع الأصول أشياء كثيرة إذ محمولات مسائله ليست أعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والإجماع والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين وأكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق ومنها أنه قد تقرر

الحيثية المبحث في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم موجود الشيء من حيث كذا أو كذا حيث موضوع للمكان أشعر بجهة البحث واعتباره يقال الموجود من حيث إنه موجود أي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الأعراض المبحوث عنها في العلم

نقول لهم موضوع العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث إنه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث إنه موجود لا من حيث إنه جوهر أو عرض أو جسم أو مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والإمكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا نقول إنه يبحث عن حيثية الوجود ولا معنى لإثباتها للموجود وقد تكون هي من الأعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف إلى أن الحيثية في القسم الأول جزء من الموضوع وهي ليست من الأعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم إذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الأول لما صح أن يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله إذ لا يبحث في العلم عن أجزاء الموضوع بل عن أعراضه الذاتية ولقائل أن يقول لا نسلم أنها في القسم الأول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى أن البحث يكون عن الأعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلت الحيثية في القسم الثاني أيضا قيدا للموضوع على ما هو الظاهر من كلام القوم لا بيانا للأعراض الذاتية على ما ذهب إليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن أجزاء الموضوع ولم يلزم هنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار نعم يرد الإشكال المشهور وهو أنه يجب أن لا يكون الحيثية من الأعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة أنها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه فإن أن ما يعرض لشيء لأجل الشيء لا بد وأن يتقدم على العارض ككيفية الصحة والمرض مما يعرض لبدن الإنسان من حيث يصح ويمرض أي الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه أن المراد من حيثية إمكان الصحة والمرض والحركة والسكون ولا يبعد أن ذلك وهذا ليس من الأعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن عوارضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر إليها أي ملاحظا في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها أن المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة ولا يدعي جوازه بل وقوعه أيضا أما الجواز فلأنه يصح أن يلاحظ في شيء واحد أعراض ذاتية متنوعة إما مختلفة بالنوع فيبحث في علم عن بعض أنواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان أو العلوم بالأعراض المبحوث عنها وإن اتحد الموضوع وذلك لأن اتحاد العلم أو اختلافه إنما هو بحسب المعلومات أعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بأن يرجع الجميع إلى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بأن يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوع يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بأن يؤخذ موضوع واحد بالذات وبالاعتبار ويجعل البحث عن بعض أعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكون ثمة علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول وأما الوقوع

فلانهم جعلوا فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء الموضوع ولا يمتنع البحث عنها في العلمين
موضوع لكل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء
والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم
السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر
الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي
الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للاحوال والثبات
فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذا ذكره ابو علي والكلي كون الحيثية في الطبيعي مبحوثا عنها وقد صرح بانها
قيد للعروض فيهما نظرا اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى
بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا
الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متخالفة
في الموضوعات عن احوال في بحث الموضوع وان اختلفت جهاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين
والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال في بحث الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع
ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء
متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلب نسبتها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذاك
في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ
في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو القاطع سببا للتمايز
واما ثالثا فلانه تمام علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة
بهذا الاعتبار مثلا بجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر وابا غير ذلك فيكون
الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب
البرهان من منطق الشفاء قوله وانما قال استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد
الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه ذاتية بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالعلم
وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه
لا شيء من تلك الصفات لاحقا له بجزئه لعدم الجزء له ولا لامر مباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر
منفصل ولكان ينبغي ان يتعرض لذلك ايضا وحاصله اما ان يكون كل منها لاحقا لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي
اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها
لذاته فيثبت عرض ذاتي وحاصل البعض الآخر لا يجوز ان يكون بجزء له لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي
آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون لغير مباين لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي
الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول
فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلت

١٥

اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد
متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل قوله
ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد
الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان
اريد به الاستكمال بالامر المنفصل فنقول انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض للصفة وان
اريد الاعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى بعض يوجب النقصان في الذات
كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا محققا لما يكون الغير منفصلا
وما سبق محققا لما يكون غير منفصل فيتم الجواب عنهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله فتفرع تفريع
على قوله فيبحث عن الله او لذا يعني بسبب ذلك البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام تفرع
الكتاب الى ما صار ارحاه على قسمين ثم المبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن
القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب
ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما الثاني فالترجيح والاجتهاد وذكر
جعلها تتمة وتذييلا لركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف اهل
الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة
مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو
في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول
المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب مما تحت الكلام
تعريف للقرآن وتمييزه عما يشتبه به لان المجموع تعريف للكتاب لا تم ذكر المحدود في الحد وبان القرآن
مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله وغيره على ما توهم البعض لانه في العرف يعلم عن النهم وان كان
حقيقيا في اللغة والمشايخ والاشكال التي يتوقفون في ذلك لانه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور
الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا زال بهذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اي القرآن وهو
ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على
المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن
فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والاجزاء محققة لما لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا
في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال
والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال
والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما
يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينقل عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم
واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لتحققه في ما دون المعجز

فلانهم جعلوا فيها بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء الموضوع ولانا نمنع البحث عنها في العلمين
موضوع كل منهما اجسام العالم بل على الاطلاق لان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء
والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم
السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر
الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي
الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للاحوال والثبات
فيها ويبحث فيه عما يحيث هو كذا ذكره ابو علي والحكمة كون الحيثية في الطبيعي مبحوثا عنها وقد صرح بانها
قيد للموضوع فيها نظرا اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكره من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى
بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا
الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة
في كونها بحثا عن احوال في الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين
والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع
ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء
متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلب بها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك
في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ
في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز
واما ثالثا فلانه لا مانع من ان يشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فللكل احد ان يجعله علوما متعددة
بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون
الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب
البرهان من منطق الشفاء قوله وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد
الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالعلم
وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة ان
لا شيء من تلك الصفات حقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر
منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون كل منها لاحقا لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي
اعني الصفات التي كل منها مبدأ الصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها
لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لاحقا لامر هو اخص لذاته فيثبت عرض ذاتي
آخر وهو المط او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي
الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول
فلا يلزم تعلقا لاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعلقها وهو غير مطلوب في المطلب تنوعها وهو لازم قلنا

اللاحق

الركن الاول في الكتاب

اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد
متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل قوله
ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي اما وان يكون لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد
الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان
اريد بالاستكمال بالامر المنفصل فنقول انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض لآخر لصفة وان
اريد الاعم من المنفصل والصفة فلانم ان احتياج بعض الصفات الى بعض يوجب النقصان في الذات
كيف والخلق متوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا متعلقا بما يكون الغير منفصلا
وما سبق متعلقا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المط اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله فنقسم تنوع

قوله فجزائه لا يخفى الخ واعلم ان ظاهر عبارة المص رح محتاج الى التوجيه واذا وجه لم
يبق اشكال وبعضهم ما ذكره الشارح رح من الاختلال وذلك ان قوله ان كان جمعا شرطية
حذف جزاؤه لدلالة قوله وكل جمع آه والشرطية مع المبتدأ صغرى وكل جمع اه كبرى والقياس
دليل على جواز تذكير وصف الكلم وتقدير الكلام ان الطيب مع تذكيره صفة الكلم لان الكلم
ان كان جمعا فجمع يفرق بينه وبين واحده بالياء وكل جمع كذلك يجوز في وصفه التذكير و
التأنيث فالكلم يجوز في وصفه التذكير والتأنيث ولذا وقع الطيب مع تذكيره صفة
له فعلم ان المص جزم بالجمعية الجنسية لانه لا يمكن حمل كلمة ان على الشك منه بل يجب ان
يحمل على الشك من المخاطب بناء على قول بعض ائمة النحو كما سبق فانه لم يستعمل في
ايضا كما تقرر في المعاني فكأنه قال ان وقع شك منك في جمعية الصيغة بناء
على قول بعض ائمة النحو فلا شك في جمعيته الجنسية فلا ينبغي حزازة في حواشي المولى احمد

ولا يجوز ان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عم وبعضهم
والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما
يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم
واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز

اي تعريف القرآن

مع السور أو منفردا كما أخذا من قوله فأتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف
تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لأن سائر الكتب السماوية وغيرها والأحاديث
الإلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لكنه أشار إلى المعهود المعلوم عند الناس
في الصحابة والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبي أو
كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة إلى ذكر الإنزال للإعجاز ولا إلى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود
بدونها وأما التسمية فالمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين أنها ليست من القرآن
إلا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وإن قولهم بلا شبهة احتراز عنها لأن المتأخرين ذهبوا إلى
أن الصحيح من المذهب أنها من أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل إثباتها
في المصاحف بخط القرآن من غير إنكار من السلف و[illegible] جواز الصلوة بها إنما هو للشبهة في كونها
[illegible]

يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله
على ان الحق هذا ولكون القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف
المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل احد منا هو القرآن المنزل على النبي عم بلسان جبرئيل
عم ولو كان عبارة عن فرد المتشخص القائم بلسان جبرئيل لكان هذا مثلا له لا عينه ضرورة ان
الاعراض تتشخص بمحالها فيتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم
لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا في العلوم ايضا من هذا القبيل
مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير
المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسانه عم فاحفظه يكون
لقوله على ان التشخص لا يحد تأويلان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة
ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره
ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما انه يمكن اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا
يتعدد الا بتعدد المحال شخصا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة
من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما لاجل قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن
هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا الى قوله تعالى الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في
تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تتشخص بمحالها يعني يبلغ بواسطة
المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال ... الى آخر العبارة
فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والعبارات والآيات الحاصلة بالحكاية
والتكرارات يبلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف اليه تشخص الالفاظ ايضا يصير شخصا حقيقيا
لا يتعدد اصلا فان للمصنف ان يصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا
قوله وقد عرف ابن الحاجب كلام تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه
في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة
القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور
ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونوع الى ... بيان اقسامه
واحواله المتعلقة بافادة المعنى واثبات الاحكام فان الكلام في تعريفه خارج عن فن الاصول والمراد بالاحوال
المتعلقة بافادة المعنى ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم
والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت
بافادة المعنى لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى ودلالته على الكتاب وغيره لانا نقول
وقد ذكر في المباحث المذكورة في الباب الاول بل هنا ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة
الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم في اليقين والقطع فلذلك قدمه قوله

الباب الأول في الكتاب

... ثبت بالمعنى دون النظم نفسه كان اباحة قتل المشركين كافة
... بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم كما
... ما هو مفهوم من اللفظ والعبارة يسمى كالاستدلال بعبارة
... عبارة ولكن في الحقيقة الاستدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصح ان يجوز ان المعنى بهذا الطريق

التزاما يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه
فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو
الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع
وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات
الثلاث الاول ما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال
بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة
والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه
وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت
زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم
الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام للفظ
بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من اصطلاح المشايخ
وعلى ما ذكره من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم
والمعنى جميعا وارادوا به النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا
بالتواتر صفة اللفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا كونه معجزا يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات
الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى عند ما قصدت تأدية المعنى بالتركيب حالة اعراض
مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا
واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا اي الاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم
والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير
الفاتحة اوقار من العلم والجواب لئن هذا ايضا من اعجاز النظم بانه تحمل من المعنى ما لا يحتمله كلام آخر
ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رح بجواز القراءة
بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى فقط قوله المراد من النظم هنا اللفظ لا يقال
النظم على ما فسره المحققون هو ترتب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل
لا توالي في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المرتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل
في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل قفا من ذكرى حبيب ... لكان لفظا لا نظما لانا نقول مع يطلق في هذا المقام على
المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد
باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته وكالالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه
اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل لما كان اللفظ
يطلق على الرمي فهذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلت النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك

ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى الكلام فإن وشبه النظم رعاية للأدب وإشارة إلى تشبيه
الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لأن مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة
المناجاة فرخص في إسقاط لزوم النظم رخصة إسقاط تختص بالعذر وفي الخ فيمن لا يتهم بشيء من البدع
وقيل نظم بكلمة أو أكثر غير مأولة ولا محتملة بمعنى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل
من غير تعمد وإلا كان مجنونا فيداوى أو زنديقا فيقتل وأما الكلام في أن ركن الشيء كيف لا يكون لازما فيجيء
فإن قيل لو كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن مع عدم صدق الحد على المنقول في
المصاحف تواترا عليه وإن لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلت أقام العبارة
الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وإن لم يكن تحقيقا أو حمل قوله
فاقرؤوا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له فإن قيل فعلى الأول يلزم في الآية الجمع
بين الحقيقة والمجاز إذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز أن يراد
الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس أو دلالة النص نظرا إلى أن المعنى هو المعنى على ما سبق قوله
بغير العربية أشار به إلى أن الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير قوله
حتى لو قرأ آية أشار به إلى أنه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض
بل للمتطهر أيضا فإن قيل المناسب أن يقول علة أنه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم
لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك أيضا فلا يصح قوله خاصة قلنا
بني كلامه على رأي المتقدمين فإنه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون قد ذهبوا إلى الأمر على الاحتياط القيام [illegible]
المقصود أعني المعنى قوله لكن الأصح أنه رجع إلى قولهما على ما رواه نوح بن مريم عنه قال فخر الإسلام لأن ما
قاله لا يخفى إن كتاب الله نزل بلغة العرب وقال أبو حنيفة ما نزل بالعربية وقال أبو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لأحد
ما قاله أبو حنيفة رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف قوله باعتبار وضعه
بيان للتقسيمات الأربع إجمالا وفي لفظ ذلك دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لأن السابق في الاعتبار
هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن
كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل فيه ظاهرا كان أو خفيا وفخر الإسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى
وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا إلى أن التصرف في الكلام نوعان تصرف
في اللفظ وتصرف في المعنى والأول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه لوحظ أولا المعنى ظهورا
وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند المصنف إلى الخاص والعام والمشترك
والمأول لأنه إن دل على معنى واحد فإما على الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الأفراد وهو العام
وإن دل على معان متعددة فإن ترجح البعض على الباقي فهو المأول وإلا فهو المشترك والمصنف أسقط
المأول عن درجة الاعتبار وألحق الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لأنه
إن استعمل في موضوعه فحقيقة وإلا فمجاز وكل منهما إن ظهر مراده فصريح وإن استتر فكناية وبالتقسيم الثالث

إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وإلى مقابلاتها لأنه إن ظهر معناه فإما أن يحتمل التأويل أو لا فإن احتمل
فإن كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر وإن كان بالسوق فهو النص وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسر
وإن لم يقبل فهو المحكم وإن خفي معناه فإما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي أو لنفسها فإن أمكن
إدراكه بالتأمل فهو المشكل وإلا فإن كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل وإلا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع
إلى الدال بطريق العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لأنه إن دل على المعنى بالنظم
فإن كان مسوقا له فعبارة وإلا فإشارة وإن لم يدل عليه بالنظم فإن دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة
وإلا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء إلا أن هذا وجه ضبط فإن قلت من حق الأقسام التباين
والاختلاف وهو منتف في هذه الأقسام فروع لصدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة
باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم
وهذا كما يقسم الاسم تارة إلى المعرب والمبني وتارة إلى المعرفة والنكرة مع أن كلا منهما إما معرب أو مبني
على أنه لو جعل الجميع أقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في أقسام التقسيم
الأول فإن لفظ العيون مثلا عام من حيث تناول جميع أفراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع
للباصرة وغيرها ونحوها التقسيم الثاني قوله وهذا ما قال فخر الإسلام عبر عن التقسيم الأول بقوله في وجوه
النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار
المتكلم والسامع والأقرب كما ذكره المحقق وهو أنه عبارة عن الوضع لأن الصيغة عبارة عن الهيئة
العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع
والمراد بها مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة إليها والواضع كما عين حروفا بإزاء
المعنى المخصوص عين هيئته بإزاء المعنى المخصوص فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع المادة والهيئة فعبر بهما
عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان أي في
استعماله وأنه في الموضوع له فيكون حقيقة أو في غيره فيكون مجازا أو في طريق جريان النظم في بيان المعنى
وإظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحا أو بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله
في وجوه البيان بذلك النظم أي في طرق إظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف
على المراد والمعاني أي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة
أو الإشارة أو غيرهما قوله التقسيم الأول اللفظ الموضوع إما أن يكون وضعه لكثير أو لواحد والأول

التقسيم الأول

إما أن يكون وضعه للكثير بوضع كثير أو لا فإن كان بوضع كثير فهو المشترك وإلا فإما أن يكون الكثير
محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ أو لا فإن لم يكن محصورا فإن كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له
من آحاد ذلك الكثير فهو العام وإلا فهو الجمع المنكر ونحوه وإن كان محصورا فهو من أقسام الخاص أعني
وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي أو نوعي أو جنسي أيضا من أقسام الخاص فينحصر اللفظ في هذا التقسيم في المشترك
والعام والخاص مع الواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل

الثلاثة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء اي وضعت او الالفاظ الجنسية
ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة وللالفاظ الموضوعة في
اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والاوزان ونحو ذلك وليس من المشترك
على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له قوله وضعا
واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون
لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق ولا يخرج لان
المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان
يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل
داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلت فح يدخل في حد العام النكرة المثبتة
فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلت لو سلم فانما يصلح جوابا
عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق للآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا
والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير من حيث هو موضوع
فيكون لكل واحد من الوحدات نفس موضوع له او فرد منه تام من جزئياته او جزء من اجزائه وبهذا الاعتبار
يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه
موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلت المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كالآحاد الى المائة فانها ثابتة في تمام
المعنى الواحد المتحد بحسب الحد المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلت الوضع اعم
من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ
مستغرق الكل افراده حكم النفي بمعنى عموم النفي عن كل فرد في المفرد وعن كل مجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا
معنى الوضع النوعي لها وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء
كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نم انها مجاز
كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع النوعي فهو منهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب
بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين فان
الكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر الى الافراد فلا
يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الالف موضوعا لكثير غير محصور وكلام بالعكس
ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لانا نقول هذا القيد مستدرك الا للاحتراز عن اسماء الاعداد كما
بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها الا تري من كان
لانا نقول المراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه في عبارة الدلالة مطابقة وتضمنا
وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال المسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد
مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لاكل الجمع

الدلالة

الدلالة قوله وكذا الجمع منكرا المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ هو انتظام جمع من المسميات
باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا
والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص
عند من يقول بعدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجالا لا شك ان هذا غير مختص بالجمع المنكر
بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة كجمع منكر او يكون على مقتضى
عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق فالجمع منكرا ونحوه وفائدة بين قوله او باعتبار النوع
كالرجل والفرس والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل بالاحكام مثل النبوة والامامة والشهادة
في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة
الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه ان
المأول قد لا يكون من المشترك بل ترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمجمل
والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى
مأولا واجيب عن الاول بانه ليس المراد تعريف مطلق المأول بل المأول من المشترك لانه الذي من اقسام
النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة
كما في تكملة قوله ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأمل مضاف الى الصيغة وقيل المراد
بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك لان الترجح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة
ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا
حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة الا صيغة بخلاف ما اذا
حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تأويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون حينئذ الا باعتبار من اقسام
النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل كان خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني
وايضا لا يتم النظام فيه بذلك لان المفسر خارج عن الاقسام وكذا الاسم لانه فكانه اراد بما ليس بمقتضى ولا اسم
اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه على ما وضع له المشتق مع وزن المشتق فالقائل
لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى كلامه
ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة
ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المقتل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير
عن الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شايع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمقتل والمفعال كما تقرر
ان يقول هذا التغير لا يصدق الا على صيغة تكون على وزن الفاعل والمفعول التي التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون
بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل
مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخير
مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك نمنع

لان المراد منها
والواحد منه

ونوع اسم المكان وكالة للقطع بان معنى المتقبل هو القبل مع المقبل ليس بابعد من القول بان الابيض
معناه البياض مع الافعل والمفرح معناه الافرحة مع المقبل قوله وهما العلم واسم الجنس اما مشتقان
[illegible] ومقبل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس قوله كزيد ورجل
[illegible] باعتبار العلم فيقال هو ان يتحد بين اللفظين تناسب في اصل المعنى والتركيب فرد احدهما
الى الآخر فالمرد هو المشتق والمرد اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ
ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ
منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار معنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فانه
… هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعرا بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد
… للقطع بان المراد بقوله … من افراده هذا المفهوم غير موقت شامل من العموم
قوله فهو مع وضع … ان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما يستعمل في الفرد دون نفس المسمى
… بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اولى تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله علم
الطلاق للسامع قيدا ان للتعيين علامة والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما
وضع ليستعمل في شيء لا بعينه والمعتبر في التعيين علمه هو ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة
الطلاق دون الوضع ولا بعلم السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا جاءني رجل يعلم
… يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب ان يراد ان تمايز الاقسام
… لكونه ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع
… للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا
واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة
والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او كثير محصور فان اللفظ
الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لانهما متنافيان لا تجتمعان في لفظ واحد وما
ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فيصح جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم
وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر قوله فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد اربعة فصول للاحكام
المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ
العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او كثير
محصور وضعا واحدا … ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس لان المصنف
جعله قسيما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج التعريف الى كلمة او … فخر الاسلام ان الخاص
كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ
واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد اعلام
المشاركة بين الافراد وقدم التعريف … خصوص العين بالاثر بطريق عطف الخاص على العام

تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما
في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف للقسم الخاص
لا عتبار انه حقيقي بعينها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني
وهذا او هم انه ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه يختص باسم العين دون اسم المعنى
للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض
ايضا بانه اذا كان تعريفا للقسم الخاص كان الواجب ان يورد بكلمة او دون الواو وهو دون ان
المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للقسمة على وجه يؤخذ منه تعريف صحيح
الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى
او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا وثانيهما خاص الخاص
اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت … على ما
في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له ولو قال عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على
ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم ينعقد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم
قلت … ان له دخلا في ذلك … هذا المقام ان الخاص يفيد مدلوله قطعا ويقينا
… زيد … من الحكم الشرعي كلفظ الثلاثة … قطعا لاجل ما اريد به
من تعلق وجوب … قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل … التقسيم الثالث
ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال
الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد بها المعنى
الاعم قوله ففي قوله تعالى ثلاثة قروء … بان التفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء
ان حمل على الطهر يبطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق
واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو كامل فان قيل … جائز اما بالنقصان فكما في اطلاق الاشهر
على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما بالزيادة فيلزم من حمل القرء على الحيض فيما
اذا طلقها في الحيض فانه لا يحتسب بتلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام
في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام … وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة
فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة
فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي … الاطهار
غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى … ايضا الالزام حمل الكلام على الطلاق
المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف ان حكم
غير المشروع بدلالة النص والاجماع … قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر
اشارة الى هذا … الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق

بالعدة وأنه لا باعتبار أنه مما وجبت بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رحمه الله لأنه لا يقول بوجوب ثلاثة
أطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق بل يفيد أبا حنيفة رضي الله عنه في دفع ما يورد من المعارضة
بوجوب ثلاث حيض مع بعض فيما إذا طلقها في الحيض قوله على أن بعض الطهر جواب سؤال توجيهه أنا لا نسلم
أنه إذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلاثة وإنما يلزم ذلك
أن لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة
مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم أن الطهر إن كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع
وإن لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل أقل ضرورة اشتماله على ثلاثة أطهار والكل باعتبار الساعات
وعلى ما ذكره المصنف أنه إن لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الأول والثالث في صحة الطلاق على البعض
فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فإن قيل الطهر
حالة مستمرة لا تدخل تحت العدة إلا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الأمور المستمرة فالطهر الأول لا يستلزم كونه
طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وإنما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا
ولا يلزم عدم الفرق بين الأول والثالث بل الفرق ظاهر لأن البعض من الأول قد انقطع بالحيض فيكون
واحدا بخلاف البعض من الثالث فإنه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الأمور المستمرة
تحت العدة كما يتوقف على انتهائه يتوقف على ابتدائه فإنه كما لا يحسب أول النهار بكونه يوما واحدا
فكذلك آخره فإن جاز إطلاق الطهر الواحد على البعض من الأول بمجرد الانتهاء إلى الحيض جاز إطلاقه
على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وإن امتنع هذا امتنع ذلك وإن ادعى جواز الأول دون
الثاني لم يكن بد من البيان قوله وقوله تعالى فإن طلقها ذكر فخر الإسلام من فروع أصل الخلاف أن الخلع
طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان إلى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وأن الطلاق بعد الخلع
مشروع عملا بالفاء في قوله تعالى فإن طلقها لأن أول هذا الباب ليس بنظام فلهذا اقتصر المصنف
على الثاني مشيرا في أثناء الحقيقة إلى الأول وتحقيقه أن الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات
يتربصن إلى قوله وبعولتهن أحق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أي بالتطليق الرجعي
تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا إلى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لأن قوله والمطلقات
يتربصن إلى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان شرعية الطلاق ومشروعية
وذكر الطلاق ألف مرة بل لبيان ما يدل على تعلق وترتب لا يقتضي تعدده حتى يلتحق معه قوله فإن طلقها بيانا للثالث
بل الصواب أن قوله مرتين تفسير للطلاق الذي ذكره أي أنه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله
الطلاق مرتان أي اثنتان بدليل قوله ... فإن طلقها أي بعد المرتين فإنه صريح في أنه للثالثة بالمرتين
التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فإن خفتم أي علمتم أو ظننتم أيها الحكام أن لا يقيما أي الزوجان
حدود الله أي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما أي فلا إثم على الرجل فيما أخذ ولا على المرأة فيما افتدت نفسها
في تخصيص فعل المرأة وهو الافتداء بعد تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فإنه يقع تاما جميع ... قوله إن لا يقيما ثم

ثم حقق جانب المرأة مع أنها لا تتخلص إلا بالافتداء إلا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الفروع أن فعل الزوج
هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق أعني بغير مال وبمال وهو قد
وحاركه التصريح بأن فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب إليه الشافعي رضي الله
فيما روي عنه وإن كان الصحيح من مذهبه أنه طلاق لا فسخ وإنما يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي
هو في حكم المنطوق وهو الأصح أي عبرة عنه فخر الإسلام ترك العمل بالخاص وهو المصنف بالزيادة
على الكتاب ثم قال فإن طلقها أي بعد المرتين سواء كانتا على مال أو بدونه فدل على شرعية
الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فيما دل التركيب هو ترك العطف على الأقرب إلا أنه بعد
مع توسيط الكلام الأجنبي فإن قيل يتصل الفاء بقوله الطلاق مرتان وهو قول عامة المفسرين
ويدل عليه كلام المصنف أيضا حيث قال فإن طلقها أي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلت
الحكم بالفساد إنما هو على تقدير أن يكون ولا يحل لكم إلى آخره كلاما معترضا مستقلا ولهذا
في بيان الخلع غير منصرف إلى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم أن تأخذوا في الطلقتين شيئا إلا
أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فإن خفتم ذلك فلا إثم في الأخذ والافتداء فلا فساد لأن اتصاله
بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لأنه ليس بمنقطع عن الطلقتين فكأنه قال فإن
طلقها بعد الطلقتين المذكورتين كلتاهما ولعدمها خلع وافتداء وبهذا يندفع ما يشكل أن أحد ما يلزم
عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله
لزوم ترتيب الطلاق بقوله فإن طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وفيه أن الخلع ليس
مترتبا على الطلقتين بل فرع يقع فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل إلا على تقدير الخوف فاجتماع
في الافتداء لكن بقي إشكال لأن أحدهما أن لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق
الرجعي على ما مر جوابه لأن الخلع طلاق بائن وثانيهما أن لا يصح التمسك بالآية في أن الخلع طلاق
وأنه يلحقه الفسخ لأن المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع وأجيب عن الأول بأن كونه رجعيا إنما
هو على تقدير عدم الأخذ وعن الثاني بأن الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد أجاب بأن الطلاق
على مال أعم من الخلع لأنه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر إذ لم يقع نزاع في
أن ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاع في أنه طلاق وأنه يلحقه صريح الطلاق
فإن قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب فلا يلزم منه إثبات مشروعية التطليقة
ووجوب التحليل بعدما من غير سبق الافتداء والطلاق على مال بالزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء
في قوله فإن طلقها قلنا لو سلم فبالإجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب
الترتيب في الحكم لأنا نقول الفاء للترتيب في الوجود وتمام الترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف
واعلم أن هذا البحث مبني على أن يكون التسريح بإحسان إشارة إلى ترك الرجعة وأما إذا كان إشارة
إلى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام فلا بد أن يكون قوله فإن طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى

اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره لا لاداه في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا
مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء
ذلكم و الابتغاء هو الطلب بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين ام الامر لا يفيد العقد الصحيح الا لاجل [illegible]
العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في
غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله والخلاف معناه في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك
المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا
للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير
تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها فلذا تروى المفوضة بفتح الواو وعلى ان الولي زوجها بلا مهر
وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع
والايجاب ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج وما من النفقة والكسوة
والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الايجاب حقيقة ليس بمعتاد
في الشرع وفي مذهب الاصوليين ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا بقوله تعالى
فرض النفقة اي قدرتها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام
المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب قوله وما ملكت ايمانهم معناه
وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا [illegible]
بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا على البعض [illegible] قال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع
وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اسناده الينا
لا بطريق الايجاب ان مقدار المهر هو الشارع على ما هو مذهب الشافعي وهذا تدقيق منه لانه يتوقف على كون
الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان اي مسئلتان خالفنا فيهما
الشافعي اي ابا حنيفة رح يجيء بيان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص فتقرير اولاهما ان لفظ حتى في قوله تع
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية فاثر الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات
ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب
وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت
الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا
لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث [illegible] كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطي الزوج
الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المرأة بالنكاح [illegible] العقد بدليل اضافته الى المرأة
واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي عسيلته [illegible]
غاية لعدم العود [illegible] فيكون الاول هو المثبت للحل

ويقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا فيما دون الثلث يكون الزوج الثاني محللا
للحل الى ان تمضي بطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
لفظ القطع خاص [illegible] على ابطال العصمة فيعمل بانه القطع يوجب
ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رح ترك
العمل بالخاص جوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبة
ما يجب حقا لله تع خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تع ومن ضرورته تحول العصمة في محل الجناية الى
الله تع عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له [illegible] المسلمين اعتبار انه
سؤال وجواب اعرضنا عنهما تجنبا للتطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى
يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع
والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا
عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي رح والمختار عند
مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس استدل
على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول
فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين بما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان
للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق
الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر
على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل ويكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل
على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا كان
تأسيسا لا تأكيدا [illegible] والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس ومن
ابو سفيان واعداء رسول الله يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد [illegible] وجعل لنعيم بن
مسعود مالا [illegible] ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود ان الناس
اي ابا سفيان قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم قوله لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء
اللفظ من المعنى والكل [illegible] الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد به الكل فهو عين المراد وان اريد
ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو
البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح واليه
اشار التوضيح بقوله لكلام على ان الاحتياط في تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى ان لا قطع في جمع الكثرة ايضا
هو الثلاثة على خلاف ما صح في دليل الاجمال قوله لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع
اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر تعقله مما تمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد ان يوضع له لفظ كسائر المعاني
الكثيرة من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد وان يكون لفظ يدل يعني بالوضع

يثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستفاد عن الوضع له خاصة بالمجاز ولا شك ان الحكم دليل
خصوص الرواية والطعوم التي الحنطة التعبير عنها بالاضافة لرواية المستدل على ان اثبات
الوضع بالقياس في اثبات اللغة فلا يثبت من القياس وغيرهم لا يحتاج بالعمومات وشاع ذلك
وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا [illegible] لم ينقلوا نقل الواضع بل احتجوا
بالتمييز من غير قرائن الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما آية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
عطفا على المحرمات [illegible] بطريق الا ان الجمع بين الاختين [illegible] وهو سبب مفض
اي الوطي فلان يحرم [illegible] اليمين [illegible] فاعترض بان هذا لا يعارض [illegible] لانه باطل
العبارة واجيب بانه [illegible] المبيح [illegible] الاخت المملوكة [illegible]

[illegible]

فهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال فان قيل لما لم يكلف الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار
الارادة الباطنة في حق العمل فلزم العمل بالعموم الظاهر لكنها تعتبر في حق العلم فلم يلزم
الاعتقاد القطعي وهو القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر [illegible] قلنا لما كان التكليف
بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا
[illegible] السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا ويتبع ما يفهم من العموم الظاهر قطعا [illegible] العلم عمل القلب
وهو الاصل [illegible] لما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فلان لا يعتبر في حق الاصل
وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس [illegible] في حق التبع احتياطا
[illegible] في العمل دون العلم لان الاصل اقوى [illegible] التبع على اثبات الاصل [illegible]

[illegible]

لأنه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لأن في القدر الذي تفرد العام بتناوله يكون حكمه ثابتا بلا معارض ثم حكم التعارض بين النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى وأولات الأحمال على رأي علي رضي الله عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لأن الحامل المطلقة لا يتناولها الأول ولأن غير الحامل المتوفى عنها زوجها لا يتناولها الثاني فإن قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص منهما الخاص بالنسبة إلى العام بأن يتناول بعض أفراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عاما متناولا لشيء آخر فيكون بين العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال أو غير متناول فيكون بين العموم والخصوص مطلقا كما في أقتلوا المشركين مع لا تقتلوا أهل الذمة وإن علم التاريخ فالمتأخر إن كان العام فإن الخاص فيجعل العام ناسخا للخاص عندنا وإن كان الخاص مخصصا للعام إن كان موصولا به وناسخا له في قدر ما تناوله إن كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأي ابن مسعود رضي الله عنه فإن قوله تعالى وأولات الأحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون فمن حيث إنه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص ويكون ناسخا لقوله والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فإن قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي أيضا أن يتقيد بقدر ما تناوله لأنه لا تأخر في ذلك الخاص يجوز أن يتناول إفرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وإنما يكون خاصا من حيث يتناول بعض أفراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما يتناوله من حيث إنه خاص فلا حاجة إلى التقييد وإنما يحتاج إلى ذلك إذا عبر عنه بالعام فإنه إنما يكون عاما من حيث يتناول ما لا يتناول الخاص المتأخر **قوله** حتى لا يكون تفريعا على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا كما إذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سيجيء **قوله** فصل قصر العام على بعض ما يتناوله بالتخصيص عند الشافعية وأما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل أو بمستقل والأول ليس بتخصيص بل إن كان بإلا وأخواتها فاستثناء وإن كان بإن وما يؤديها مؤداها فشرط وإن كان بإلى وما يفيد معناها فغاية وإن كان بصفة نحو في الغنم السائمة الزكاة أو غيرها نحو جاءني القوم العلماء فعلم أنه لا ينحصر في الأربعة والبيان هو تخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الأفراد أو زيادته وقصر العام بغير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام لا يكون تاما بنفسه لا يقال إنه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء أو الاستثناء المقدم على المستثنى منه نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وما جاءني إلا زيدا أحد لتعلقها بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا أكرم رجلا أبوه جاهل ولا الاستثناء بجمل ليس زيدا ولا يكون زيدا لأنه كلام تام لأنا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذكر أو تأخر ولا يخفى أنه لا بد من اعتبار المستثنى أولا ثم إخراج البعض منه أو تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو كان منفردا والجمل الوصفية وجمل الاستثناء بمعنى ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها إلى مرجع الضمير فإن قلت لا معنى للقصر إلا ثبوت الحكم للبعض مع نفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت

بل المراد منها أن يدل على الحكم في البعض ولا يدل على البعض الآخر لا انتفاء ولا إثباتا حتى لو ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الأصلي وبهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر وهو أن كون الشرط للقصر على بعض التقادير إنما هو مذهب الشافعي وعند أبي حنيفة رضي الله عنه مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى إن مجموع الجزاء بمنزلة أنت طالق وليس هو بمفيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر وهو أنه لولا الشرط لأفاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكأنه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء إن شاء الله فإن قيل جعل المستقل منها مخصصا من غير فرق وقد سبق أن المتراخي نسخ لا تخصيص قلت التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يتقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة وبالإجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض على التراخي **قوله** وأما الحس فنحو تسامح لأن المدرك بالحس هو أن كذا وكذا وأما أنه ليس كل غير ذلك فإنما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى وأوتيت من كل شيء نظر لأن ذكر أن التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ وأما العادة فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس إن كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان إلا أنه معلوم عادة أنه غير مراد إذ لا يدخل عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا أن يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الأزمنة والأمكنة خصه أبو حنيفة رضي الله عنه أولا برأس البقر والغنم وكان يباع فيه برأس البقر والغنم ثم برأس الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع أفراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب أو بالأولوية أو بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لأنه يشكك الناظر أنه من قبيل المشترك أو المتواطئ أعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الأفراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لأنه يملك رقبة لا يدا حتى يكون أحق بمكاسبه ولا يملك المولى اكتسابه ووطأها المكاتبة بخلاف المدبر وأم الولد فإن قيل فكيف يتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وأم الولد قلت لأن ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لأنه عبد ما بقي عليه درهم وعقد الكتابة محتمل للفسخ واشتراط الملك إنما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو بخلاف المدبر وأم الولد فإن الرق فيهما ناقص لأن ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند أبي حنيفة لأن كلا منها وإن كان فاكهة لغة وعرفا إلا أن فيه معنى زائدا على التفكه أي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة **قوله** ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي أخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز والجمهور على أنه مجاز وقال الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازي إنه حقيقة إن كان الباقي غير محصور إلا أنه كثيرة يتعسر العلم بعددهم وإلا فمجاز وقال أبو الحسين البصري إن كان

بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع قال القاضي
ابو بكر ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط
او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين
حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان العام المخصوص ان كان بغير
مستقل فحقيقة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل ففي الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة
من حيث التناول له احتج الاول بان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية
موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر
لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للجميع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه
بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للجميع وانما الاستثناء
يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء
الاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما صرح
وقد صرح في بحث الاستثناء بانا لا نذهب الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي وبالاستثناء قرينة
على ذلك فيكون بانه مجاز فيه هذا ولنشتغل على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت
قاعدة دالة على ان كل لفظ بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه
له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف وياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما
الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غيّر الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل
جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوع بالوضع الشخصي
بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات
وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين
للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا
مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع
جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها وهذا مجاز
لتجوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى في نفسه سواء كان ذلك التعيين
بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يندرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف
الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولك رايت الاسود من حيث
الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما ثانيا فلانه موضوع
للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار عليه
البعض الا انه تناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير التناول وانما لزم عدم ارادة البعض وهو
لا يوجب تغير صيغة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد يكون

جواب سؤال مقدر

حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو في الوضعين فاما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس
الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل وللبعض
بالاشتراك عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض لكن التحرير
انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز على اطلاق الكل على البعض حقيقة
قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه
في فصل المجاز على ما في علاوة المصنف وقد يجاب عنه بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون
مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض
وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناوله للعبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند
اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض
عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل
وغيره قلت لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند
انضمامها اليه بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر والمنقول
عن امام الحرمين في التحقيق انه حقيقة في التناول العام بمنزلة تكرير الآحاد والمنكر على ما نقل عن اهل العربية
ان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه لو ذكر
الآحاد وابطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو
موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المكرر فان كل واحد
موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم يعني
لا انه مثل المكرر بعينه من كل وجه قال شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء
المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كما في الاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق
ان الكل لا البعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان
يكون الكثير فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون
المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي قوله اي لفظ العام مجازا كان ما
لا حسن لمن يقول للفظ العام الموصوف ونحو الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما
يشعر به كلام من قال لمن هذا الخلاف مبني على الخلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان
اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفي بانتظام
جمع من المسميات فهي حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور
على البعض لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول لئن كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة
كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه انما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل
لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا او ورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح

حجة الا ان يبين المراد وعلى الشيخ انما ان يكون المخصص عقلا او كلاما وغير كلام فان كان المخصص هو العقل
كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضيه العقل اخراجه فهو مخرج وغيره
باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون
الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فلا اولى ان يفصل كالاستثناء
ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لانه يجوز
ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول لكان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان
كان المخصص العقل في الكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة
والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان
كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص
معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما
فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام
بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله
وان كان مجهولا لا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تيقنا وله ما كان لان المجهول لا يصلح دليلا ولا يصلح
معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالته الى المخصص لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء
فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى لا يجوز الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد
فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام
الذي خص منه دليل تمكن فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعيا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج الصحابة من السلف
وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه
اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة
متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان ولا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر
اما اولا فلان ما ذكره انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما
وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون
واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه
لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان
وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت علة معين منها على سبيل القطع المخصوص مجهولا لا يترجح
شيء منها وان كان معلوما يترجح ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر
بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مخففا بصورة المجهول قوله حتى تخصيصه يعني
لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث
معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس

انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى قدموا خبر القهقهة
على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص
انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك
في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب
فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب
ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص
بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به
لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء
بحكمه لان حكمه بيان انتفاء الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع
الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه وقد اصل فيما تقدم بين الشبهين ليعتبر كل منهما
ويوفر حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي مشتبها ولكن هو مجهول عند
الشارع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة
عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوطه كالمجهول به التعدي جهالته الى ما في الاستثناء المجهول
فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة
تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو
الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان
يسقط العام من جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه
ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى
منه والعدم لا يعقل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام كما كان فوقع الشك في عدم
حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه
فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم
يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يرد
بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه بالناسخ يسقط الناسخ المجهول ومعنى
الى جهالة العام للشبه الخ انه للشبه بالاستثناء يوجب في الحكم ما يوجبه الاستثناء ومعنى صحة تعليل المخصص
المعلوم للشبه الخ انه للشبه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء لكان التناسق اولى ثم من قوله
فللشبه بالاول يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فوقع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم
من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فحينئذ لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم
التعليل قلت الشبه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو
صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله للشبه بالناسخ اي بالاستقلال قوله على ان احتمال

التعليل دفعا للشبهة المورودة من قبل الكرخي رحمه الله في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا
عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه
وبطلان حجيته كما زعمتم توجب بطلان حجية العام عندكم لانكم قايلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور
لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القايلة بان صحة التعليل توجب جهالة
في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا
ادركت فاحتمال التغير قايم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدري انها في اي قدر من افراد
العام توجد وكل هذا يوجب جهالة في العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما ثبت
من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا قوله اذ لو [?] العام
لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة
لكن تخصيص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس
المستنبط من المخصص يبين لنا قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس
ابتداء قلت لما بينا ان القياس [?] تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا
يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشار اليه في بيان عدم دخول بعض الافراد
وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراد
فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل
انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له ولانه لم يتصور
كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترط في
القياس المخصص العام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي
صار ظنيا فيجوز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله
فنظيره الاستثناء اما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف
لكل واحد خمسماية صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول
الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت
[?] وذكية او بين خل وخمر قوله وصار البيع بالحصة ابتداء لانه يقسم الالف على قيمة العبد
المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى
في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسماية فحصة العبد من الالف خمسماية على التناصف وهو
البيع بالحصة فاذا قال بعتك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر وهو
باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا فيه لانه لما جمع بينهما في الايجاب
فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الاخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الاخر فان قيل
هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يتضرر المشتري بلحوق الضرر بالبايع في قبول احدهما دون

تام [?] بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد بالحصة لان
الكلام في كونه شرطا فاسدا مفسدا انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط
صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع
المنع قوله ومنها العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لوروده الايجاب على العبدين لا في الحكم
لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الحكم عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجيء
في مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين
او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالف
كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما
بالفين كلا بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من
غير تعيين الثمن لكل ولا لما فيه الخيار رعاية شبه النسخ اعني لكون محل الخيار داخلا في الايجاب [?] فساد
البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في
الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى و[?] دون الثلث الباقية اعني
صح في الاول رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية
محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فلا يمنع شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب
الفساد فلا يمنع شبه الاستثناء وقد يقال في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء
ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل
الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرين
فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك
وفيه نظر اما اولا فلان معنى الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير
مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا ترفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في
صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد
والجواز اذ لم يوضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه
لا يثبت بالشك قوله وجهالة المبيع والثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعد رفع الخيار بعد صحة
التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعقد في محل الخيار منتف
من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم
في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الاخر بالحصة من الثمن ابتداء بخلاف المدبر
مع القن فان الايجاب يتناولهما وانما امتنع الحكم في المدبر رعاية لحقه لا لنقص في الايجاب [?] ثبوت
الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب متناولا لهما فيما وراء
هذه الضرورة [illegible] التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا لان الانتقال ابتداء

المبرئ فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بمقتضاه التناقض ثم تخرج فيحدث جهالة
ثمن البقية قوله ولم يعتبر مثل هذا الشائع اي جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى
ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد لوجهين وهو قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول
المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب انا لا نسلم ان محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار
شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في
الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المدبر بالاستثناء فانه ليس بمبيع اصلا فالحاصل
ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا
حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يتعذر رعاية لشبه الاستثناء

قوله فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف رح ولا اولي الفاظ العموم
على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء
وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا
مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط لانه لا بد من استيعاب المعنى ولما
اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل فرد على سبيل الشمول او كل واحد
اما ان يتناول كل واحد على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد حتى
يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة
والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فان اللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه
مثل الرهط دخل والقوم خرج ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال
خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون معناه انه وصف به لكن قوما جمع قائم
كصوم جمع صائم ومن فعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما مفرد وان الجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد
حتى لو قال الرهط والقوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله
واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني
القوم الا زيدا ومن شرط الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث
ان المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت
لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا ولهذا لا يصح عندي عشرة الا واحدا
ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد
سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق
درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد
بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا
منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق

وشيا

وشيا تحقيق ذلك في الحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير
مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع
مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه
جميع الاحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به
الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا
يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما
المنكر ففيه ما ذكره وكذا اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما ذكره
في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها يتناول جميع الافراد قلت او كثرت وان
كانت بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس
ونحو ذلك والتحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او اللام بشرط التعريف وعلى هذا فالتعبير
مشكل حيث فرع بوجه التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا يشكل انه نوعي فكيف يكون اللفظ
باعتباره حقيقة وان الحكم فيه على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة
جميعا وان مدلوله الاستغراق او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله
لان اقل الجمع ثلاثة اختلفوا في اقل العدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة
اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان
حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا
لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة والاكثر جمع في المواريث والوصايا حتى لا يبقى
للاختين الى الثلثين وللابنين مع اوصي قرابة فلان الخ قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله
لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغويين
فكيف من النبي صلى الله عليه وسلم وتمسك الاولون بوجوه الاول ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف
صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير المتكلم الاستغراق مثل رجل رجلان رجال وهو فعل فعلا فعلوا
وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في
الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس لمراعاة صورة
اللفظ بان يكون الموصوف مع الصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا واللفظ اثنان
مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العاقلان ولا يصح العاقلون ثم اجابوا عن متمسكات
الخصم اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الميراث استحقاقا وحجبا والوصية
لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع
اما في الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين من ميراث الاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب
فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة

لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين بقاعدة ابناء البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتها
قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ
الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين
ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك فان قلت فبانه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظ الذكر فمن اين يعلم
ان حظهما ذلك بدونه اي بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت
لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على
ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة لما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما قال لعثمان رضي
الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس
الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه نعم لكن لا استحي ان اخالفهم فيما راوا
وروي لا استطيع ان انقض ما كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث
من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت واما الجواب عن
فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض وتشبيه الواحد بالكثير في
العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان
الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز يعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا
بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤوسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال
الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول
والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين وتفرق بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثاني
فهو انه لا دلالة للاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وحديث تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان الاثنين
حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما وفي
اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان في بدء الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة
الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي
صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الاستدلال على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس
النزاع في جمع وما يشتق من ذلك الا انه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف
وانما النزاع في صيغة الجمع وضمايره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا
لا في لفظ جمع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المحقق
جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي
لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة
وما فوق ذلك كما يصدق نحو فعلوا على الثلاثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظي وتعدد وضع

وابعد من ذلك ما قيل لكن مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين والتثنية بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم
مع واحد اخر اسم خاص لئلا يكون التبع من احكام الاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره
على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر لا خفاء فيه
فاذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بالكثرة ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا
المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي بالنسبة الى جانب الزيادة
بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا
او فوق بالاستعمال على ما صرح بخلافه كثير من الثقات فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى الثلاثة وقيل الى الاثنين وقيل الى الواحد والمختار عند المص
ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة
تنزيلا على ان اقل الجمع ثلاثة لان التخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا
او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد
على ما هو الاصل في وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما
تقرر فهو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض والثاني ان الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع
في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا
اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا الثالث ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون
عند تعذر الاستغراق على ما سيجيء في العموم والتخصيص الرابع انه لو قال لغيره اعتق كل رجل في البلد او كل
نخلة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول ان نفس
الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلاثة
وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون لاسم الجنس وفي نفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى
لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة قوله والمراد
التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على
ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال
وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضي الله عنه
لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد اتصلت اليه علامة الجمع اعني التاء فروعي المعنيان
وفي الحقيقة ان الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون جماعة واقلها ثلاثة او اربعة وفي صفة غالبة كالراوية والجماعة
الى ان حول الشيء ومقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله ومنها
الجمع المعرف استدل على عمومه بالمنقول كالاجماع وبالاستعمال وتقريره لا يخرج عن ظاهره وتقريره قال لكن المعرف باللام
قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر
مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق

والاستغراق

وهو العهد الذهني أولًا وهو الاستغراق احترازًا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني
وقد يكون جميع أفراد ما مثل أن الإنسان لفي خسر وأل اللام بالإجماع للتعريف ومعناه الإشارة والتعيين
والتمييز والإشارة إما إلى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد وإما إلى نفس الحقيقة وذلك
قد تكون بحيث لا تفتقر إلى اعتبار الأفراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد تكون
بحيث تفتقر إليه وح إما أن يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني أولا
وهو الاستغراق احترازًا عن بعض المتساويات في العهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف
الحقيقة ولهذا ذهب المحققون إلى أن اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير إلا أن القوم أخذوا
بالحاصل وجعلوه أربعة أقسام توضيحًا وتسهيلًا إذا تمهد هذا فنقول الأصل أي الراجح هو العهد الخارجي
لأنه حقيقة في التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل
الاستعمال جدًا والعهد الذهني موقوف على وجود البعضية والاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث
لا عهد في الخارج خصوصًا في الجمع فإن الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي
هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لأنه جعل العهد الذهني مقدمًا على الاستغراق
بناء على أن البعض متيقن وهذا معارض بأن الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالًا في الشرع وأحوط في
أكثر الأحكام أعني الإيجاب والندب والتحريم والكراهة وإن كان البعض أحوط في الإباحة ومنقوض
بتعريف الماهية فإنه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرًا عن الاستغراق بناء على أنه لا يفيد
فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني
فإن عدم الفائدة فيه أظهر لأن دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالته على نفس الحقيقة
ولهذا صرحوا بأن المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فإن قيل يعتبر في العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة
قلت وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والإشارة إليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة
مثل رجعى رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق
مما اتفقوا عليه وقد صرح المصنف به أيضًا حيث قال بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق
نحو أكلت الخبز وشربت الماء إذ لا نعني بالمعهود الذهني إلا مثل ذلك مما يدل القرينة
على أنه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض فهنا الكل مبهم دونها لمعين فإذا كان هذا التعريف
للماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا
يكون الحكم على الأفراد كما في قولك الإنسان حيوان ناطق قوله ولصحة الاستثناء فإن قيل
المستثنى منه قد يكون في اسم عدد مثل عندي عشرة إلا واحدًا أو اسم علم مثل كسوت زيدًا
إلا رأسه أو غير ذلك مثل صمت هذا الشهر إلا يوم كذا والكلام في الجمع مثل جاءني الرجال إلا زيدًا فلا يكون
الاستثناء دليل العموم أجيب بوجوه الأول أن المستثنى منه في مثل هذه الصور وإن لم يكن عامًا
لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف إلى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة وأعضاء

زيدًا وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الخ أن المراد أن الاستثناء من متعلق غير محصور دليل
العموم وذلك لأن المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشتمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون
الاستثناء إخراجًا ومنعًا عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعلق فإن كان
محصورًا شاملًا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم
زيد صح الاستثناء وإلا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح إخراجه إلا أنك لا تريد
المراد استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال
في المستثنى في مثل جاءني الرجال إلا زيدًا ليس من الأفراد لأن أفراد الجمع جموع لا آحاد لأنا نقول
الصحيح أن الحكم في الجمع المعرف لغير المعهود إنما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال
أو نقول المراد أفراد مدلول أصل اللفظ وهو ههنا الرجل قوله قال مشايخنا رحمهم الله الجمع المعرف
باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره أئمة العربية مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب
البيض فإنه للجنس للقطع بأنه ليس القصد إلى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء أو لا يشتري
العبيد أو لا يكلم الناس يحنث بالواحد لأن اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى
أنه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام حقيقة الجنس متحققة ولم تتغير بكثرة أفراده
والواحد هو المتيقن فيحمل عليه عند الإطلاق وعدم الاستغراق إلا أن ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط
ويصدق ديانة وقضاء لأنه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لأن عدم تزوج جميع النساء متصور
وعن بعضهم أنه لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لأنه لا يثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى المجاز
ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الإثبات كما إذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد
ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء أي واحدة منهن فقوله تع إنما الصدقات للفقراء يكون
معناه أن جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف إلى الواحد وذلك لأن الاستغراق ليس بمستقيم أو تعذر
المعنى أن كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى أن جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع
بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لأنا نقول
لو سلم أن هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد قوله فيبطل هذا الجمع
وهو أن يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمولًا لأنه على تعريف الجنس أي الإشارة إلى هذا الجنس من
الأجناس معنى الجمعية باق من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمنًا بمعنى أن مفهومه كلي لا يمنع شركة الكثير فيه
لا بمعنى أن الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الإسلام رحمه الله أن كل جنس يتضمن معنى الجمع فمعنى
الجمعية وهو الكثرة باق من وجه وإن بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد والتقابل ليس يتوقف على
أن يكون الحمل على ما يصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام
معمولًا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير أن لا يكون هناك معهود لأنا نقول
تقدير عدم المعهود الذهني تعذر باطل لأن كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد إلى بعض أفراده

من حيث انها حاضرة في الذهن كان انتفاء العهد الذهني من القصور الذي لو ترك في كلامه فانه ان
كون الجمع مجازا عن الجنس المتمسك به بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب
الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب
يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن الجنس لانا اذا ابطلناه جمعا لتفاوت العهد اصلا
وان جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس فيبقى معنى الجمع من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه
الابحاث الثلث ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند
تعذر الاصل ولهذا لو حلف فالعبد على ما في يده من الدراهم ولا شيء فيها لزمه ثلاثة دراهم ولو
حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد
فلا يحمل على الجنس ولهذا ان لو كان في قوله تعالى لا تدركه الابصار للاستغراق في الجنس وان المعنى
لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اعني سلب الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى
لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا لا يقال ان
الجمع المعرف باللام في الاثبات للايجاب الكلي فرد لكن في موضع النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله
وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين لان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول لا نجوز ان
يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي وقد يجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال والاوقات
وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور
قلت يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع
قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم
بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجمع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه
على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق
فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان
للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على ما دون الكل ترجيحا
لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا
اقرب لان الجمعية بالعموم الشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على
الاستغراق حمل على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن الاول لا نم انه استثناء بل صفة ولو كان
استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو القدر
المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر
المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم نعلم تعيين عدده
وفاء بالجمع بين الحقايق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو وان اريد

انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله
ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق
الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني
كما في اكلت الخبز وشربت الماء اي للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء الذي
المعهود في الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم لولا ذكره المحققون والمصنف جعل التعريف
الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المتقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام ادخل
البلد وتعلم ان في سوق البلد لاجل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه
اشارة الى معين قوله لقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الاية وقوله والسارق والسارقة اي الذي سرق
والتي سرقت بنية بالمباين على ان المراد باللام هنا اعم من حرف التعريف اسم الموصول مع ما في مثال
الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اي من الفاظ العموم النكرة الواقعة في موضع
النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزم منها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء
جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما رجل في الدار
رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل ولا رجل في الدار فهو للعموم
قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه
واستدل المصنف رح على عموم النكرة المنفية بالنقض للاجماع اعمالا بالقول فلان قوله تعالى قل من انزل
الكتاب الذي جاء به موسى نورا استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون
بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد
قصد به الزام اليهود في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون بمعنى ما انزل الله على احد من
البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي انما ينافي السلب الكلي
مثل انزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم لان الايجاب الجزئي والسلب
والسالبة لان الكلية والبعضية مما ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما قولنا
لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود حق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى
وتقدس توحيدا ولا شان الى هذا التقرير قال وكلمة التوحيد ... لا اله الا الله
الاستثناء فان قلت ان فسر الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق
ما هو جوابه قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذي هو فوق كل شيء من مفهوم الاله لانه
اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل مع الخبر محذوف اي لا اله موجود
او في الوجود فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت
لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل
على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره

ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله تعالى لا على نفي
مغايرة الله عن كل اله قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط مثل ان فعلت كذا فعبدي حر
او امراتي طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا
فكذا فهو يمين بمنزلة قوله والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين
للحمل بمنزلة قوله والله لاضربن رجلا ولا يخفى ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي
فيجب ان يكون في جانب النقيض لعموم السلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون
في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة
في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك
النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص احدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف
لا يجالس الا رجلا يدخل داري وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يتحقق الا على فرد واحد واستدل
على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله قول معروف خير من صدقة
يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن
وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي
وما ثبت فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة المو
صوفة مختص بغير الجزاء او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء
ذكر موصوفا او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا
مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويتفرع على هذا الاصل انه لو حلف لا اجالس
الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين واكثر وقد يقال في
بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل بحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام
عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا
عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة رحمه الله وهو
ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة
فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى
الوحدة والجنسية فلو قال لا اجالس الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين لانه قد انضم اليها قرينة
دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا تختص ببعض الافراد حتى اذا وصفت
بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف
الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان هذا النصف في مثل تمرة خير من جرادة والزم رجلا الا امرا
ابا الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله
لا اجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب

اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت
ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اعني ما يكون
متناولا للبعض ما تناوله لفظ اخر لا بجميعه فيكون في اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى الخصوص
وهذا المعنى في تواهي قوله تعالى والذين يتوفون وأولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى
الاخر خاص من وجه عام من وجه وقد ذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته
وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة قوله والنكرة
في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تختص لانها موضوعة للفرد
فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة
المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه
المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل
على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان الانشاء للامر بمنزلة جميع
العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد
مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعلها مقابلا للمطلق باعتبار اشتمالها على قيد الوحدة
وللقائل ان يقول لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة واحدة
ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد
نفس الحقيقة او فرد منها او يصدق على واحد كان او كثيرا ولهذا فسره المحققون بالشائع
في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة
في الانشاء والجزاء فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب
في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة
تحرير كل رقبة بل المراد العرف باي فقير كان وكذا المراد في ذبح بقرة كانت وتحرير اي رقبة
كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما
مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فلكل نكرة اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس
فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع التعريف او التنكير او بدونهما والمراد بالتعريف
هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا
ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام
وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب
هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا على المعهود
الذي هو الاصل في اللام والاضافة وقد ذكر في الكشف انه اذا اعيدت النكرة نكرة كانت مغايرة للاول

وبين تعينه لأن المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم
أو أخر وقيل لا عادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم إخوان عسى
الأيام أن يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بأن الثاني عين الأول وفيه نظر إذ لا قائل
التعريف لا يلزم أن يكون للاستغراق بل العهد هو الأصل وعند تقدم المعهود لا يلزم أن يكون
النكرة عينه وأما ثانيا فلأن معنى كون الثاني عين الأول أن يكون المراد به هو المراد بالأول
بالنسبة إلى الكل ليس كذلك وأما ثالثا فلأن إعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للأول كثيرة
في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب إلى قوله وهذا كتاب أنزلناه وقال تعالى اهبطوا
بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات إلى غير ذلك واعلم أن المراد أن
هذا هو الأصل عند الإطلاق وخلو المقام عن القرائن وإلا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي
في السماء إله وفي الأرض إله وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية الله الذي خلقكم
من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التأكيد اللفظي وقد تعاد
النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه إلى قوله أن تقولوا إنما أنزل الكتاب وأمثلته
كثيرة في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا أو دخلت الدار فرأيت كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله
فكذلك في الوجهين يعني أن المعرفة مثل النكرة في أنه للإعادة معرفة وللإعادة
نكرة في أنها إن أعيدت معرفة كان الثاني هو الأول وإن أعيدت نكرة كان غيره [illegible]
المتحمل عكس ذلك بأن يتوهم أن المراد أن المعرفة إذا أعيدت معرفة فالثاني مغاير للأول كالنكرة
إذا أعيدت نكرة وإذا أعيدت نكرة فالثاني هو الأول كالنكرة إذا أعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكر
دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما وروي عن
النبي صلى الله عليه وسلم أنه خرج إلى أصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين
وهذا يدل على أن الثاني مغاير للأول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم أولا فرق له وتعريف العسر
للعهد إلى العسر الذي أنتم عليه أو الجنس إلى الذي يعرفه كل أحد وقال بعضهم لا تمسك فيه نظر ووجهه
بأن الجملة الثانية ههنا تأكيد للأولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لأنها تكرير صريح لها فلا يدل
على تعدد اليسر كما لا يدل قوله إن مع زيد كتابا إن مع زيد كتابا على أن معه كتابين كما أشار المصنف
إليه بقوله ولا صحة أن هذا تأكيد قوله وإن أقر بألف يعني لو ادعى رجل على الشهود فأقر عنده مرتين
أو أقر بألف في ذلك المجلس فالواجب ألف واحد اتفاقا لأن الثاني هو الأول [illegible]
في المجلس وإن لم يقيد بالمجلس بل أقر بحضرة شاهدين بألف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بألف
من غير بيان السبب فعند أبي حنيفة رحمه الله يلزمه ألفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للأولين
في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على أن الثاني غير الأول كما إذا اختلف المجلس
صكا وأشهد على كل صك شاهدين فعندهما لم يلزمه إلا ألف واحد لدلالة العرف على أن تكرار الإقرار

لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود وإن اتحد المجلس فاللازم ألف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي
لأن للمجلس تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وأما عند ما تكلم من
الإقرارين بكونه عند شاهدين لكونه لو أقر بألف عند شاهد آخر أو بألف عند شاهدين آخرين
عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بغير صورتين أحدهما أن يقر عند شاهدين
بألف مطلق ثم في مجلس آخر عند شاهدين بألف مقيد بهذا الصك وينبغي أن يكون الواجب
ألفا اتفاقا لأن النكرة أعيدت معرفة وثانيهما أن يقر بألف مقيد بالصك عند شاهدين
ثم في مجلس آخر بألف مطلق عند شاهدين ومن تخريج المصنف رحمه الله فيها أنه يجب أن يكون اللازم عند أبي
حنيفة رحمه الله ألفين بناء على أنها معرفة وأعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للأول قوله ومنها أي ومن الأسباب
نكرة تعم بالصفة يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد إلى الفرد لشيوعها في النكرات وإنما تعم
بعموم الصفة كما سبق في لا أكلم إلا رجلا عالما وتنكيرها حال كما فيه إلى الكلام ظاهر وأما عند الإضافة
إلى المعرفة فمعناه أنها لو أضيفت منهم يصلح للكل وأقل من كل واحد على سبيل البدل وإن كانت معرفة بحسب
اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لأن الجملة بعد ما قد تكون جزاء وصلة أو نعتا
وقد صرحوا في قوله تعالى أيكم أحسن عملا أنها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع أنه لا نعت
في أيكم مبتدأ وأحسن عملا خبره ولا طريق أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين أعتق عبدا من
عبيدي دخل الدار وأعتق أي عبيدي دخل الدار ولا يحتمل إلا على خصوصها بعموم الفعل المفرد لكن
مثل أي الرجال أتاك ونحوه الجواب بالواحد مثل زيدا وعمرا وضعيف لجريان ذلك في غيرها
من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فإن قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا
معا أو على الترتيب عتقوا جميعا وإن قال أي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق إلا واحد منهم
وهو الأول إن ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم وإلا فإلى رأي المولى لأن نزول العتق من جهته
ووجه الفرق أنه وصفه في الأول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لأن الضرب أسند
إلى المخاطب لا إلى النكرة التي بعدها ولهذا أي ولأنها تعم عتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما إذا قال أيكم حمل
الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لأن الشرط هو حمل الخشبة بكمالها وهم حملوها
واحدا منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الأول وأما إذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا
عتقوا جميعا لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من
كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الأولى فإن المقصود معرفة جلادتهم وذلك إنما يحصل بحمل الواحد منهم
تمام الخشبة لا بمطلق الحمل قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لأنه إن أريد بالوصف النعت النحوي
فلا نعت في شيء من الصورتين لأنه لما وصفت في الأولى بالفاعلية للمخاطب وصفت في الثانية بالمفعولية
له والقول بأن الأول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم إذ لا يرى أنه يوجد فيما إذا قال والله لا أقربكما
إلا يوما أقربكما فيه عام لعموم الوصف مع أنه مسند إلى المتكلم وأجاب صاحب الكشف بأن الفرق قائم بالقاعدة

المقول وقد تكون ان للخصوص مع ارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر
اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ وان كان خاصا للبعض لان البعض منفرد
بجمع الضمير لا يدل على العموم ثم ان عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله بعتقهم لا واحدا
بعد اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب وان كان فالخيار الى المولى لان الكل استعمال من في التبعيض هو
الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وتوضح البيان كما
في عبيدي عتق فهو صريح بعد اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم
وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان ذلك يؤكد
العموم وتكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي عتق وبين من شئت من عبيدي ان في الاول قرينة
دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم هنا بعموم الصفة والمشيئة صفة
الفاعل دون المفعول ولو سلم فان للمفعول عتقه لا كلية من وصفه كلام وبينهما فرق قوله تردد المصنف لان
ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة
الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي اعلى
العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيئته مع قطع النظر عن الغير
كان كل من شاء من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا
كان على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما
على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من
العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة بالكل على ما نراه امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر
من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض لتحقق التبعيض ومنها نظر وهو ان البعضية
التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل
او بدونه ويمكن ان يجاب بانه لا نسلم ان التبعيض متيقن مع هو كلام من قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض
اهل اللغة ولا كذلك ومنهم من قال انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر يجب قراءة جميع
ما تيسر عملا بالعموم كما هو في قوله لكنه يكون غالبا ما فانت حرة قلت بناء الامر على التيسير دل على ان
المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتقلب متعسرا قوله وهذا عند من وجهها اختيار
قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو ان ما عام ومن للبيان في الثلاث جمع على المشروع وما اختاره
قول ابي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبعيض فيجب لن يكون ما شاءت بعض الثلاث قوله وهما يحتملان
ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وان قد يثبت من كل شيء مخصوص
على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال ويراد به واحد
بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وقد ذكر شمس الائمة وفخر الاسلام
رحمهما الله ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل

فلا يقوم بالمصدر ولا منافي قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل
متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم تاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة تعلق
بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه ضروري وضرورة يحصل بما هو
مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الفرق بصفة اضافية لها تعلق
بالفاعل وبهذا الاعتبار موصوف به وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار موصوف به ولا منافي
في قيام الاضافات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل
والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاحتياجه الى الاول اشد واثر المفعول به فيها اتم
في ربط الصفة والموصوف لا في التعميم لكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم في الفاعل ايضا
فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم لكونه غير فضلة لا ينافي الفرق بل يؤكده قوله وانما فرق اه
تردد به المصنف حاصله ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان
الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين
عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا
الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان
الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وذكر الامام انه لا معنى لتخيير
الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعلق ولا تعلق في المفعول وهذا الفرق مشكل اما
اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك او
عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع
معا او على الترتيب فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض ويعتق
كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز كل منفردا بالضربية كما في الضاربية واما ثالثا فلانا
لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم
اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية
وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض
اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون الخيار في التعيين
الى المولى فان قلت تكون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما
اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك والجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده
المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك او ضربته قوله ومنها من ويكون شرطية
واستفهامية وموصولة وموصوفة وللاولين يكون في ذوي العقول التي يعني من جاءني فله درهم ان
جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد ام عمرو الى غير ذلك فعدل في
الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتعداد المحال فلا جرم يكون للعموم وشمول ذوي

للاول فاقتة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق في هذا الوصف متحقق فيه دون من دخل
بعده وقد جعل المصنف رحمه الله مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله
فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة
فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبع الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف
كل رجل قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول فقط لان من
بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فلكل
واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يتقدر دخوله بعد فتح الحصن من ذلك
لكن الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافة الى الداخل ثانيا لا الى ما ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من
دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس
عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس فمن هنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل
او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل
الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة
قوله وهنا فرق آخر فاعلم ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة
الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف
فيه التعلق فيصح اضافة الكل لافراده الى فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت
موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا
فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى
ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف
وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد
فلا يصدق الا على الاول ومما يجب التنبيه له ان قوله لاحقا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين
فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق لمن الداخل قولا فعلا اسم لزيد قوله فان قال جميع
من دخل هذا الحصن اولا قال اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بغير الاولية اما ان يكون
مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل
واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب بغير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كل
النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا النفل
للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان
متعددا او دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل وللكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع
نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول
على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول

منهم

منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق
الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله
واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع
ولو دخلوا فرادى استحق الاول منهم عملا بالمجاز كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا
يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز واورده صاحب الكشف
والمصنف رحمهما الله بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة وههنا لو نوى
وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على المجاز كما يقال افعل هذا
ويراد به الوجوب او الندب ... حتى يعتبر ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد
مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلا يدفع هذا الاشكال
اورد المصنف رحمه الله كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة
الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس الفا
مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز
عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا
المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان
لكل واحد من آحاد تمام النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان
قوله كل لافراده يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين لا ان ليس لكل واحد منهما مدلولا
على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة
من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد
هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل
من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يتناول المعنى الحقيقي اي باعتبار وصف
الاجتماع ولهذا استحق الواحد ولا ان الامر اخر اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان
لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الحقيقي واعلم انهم
لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكان اولى قوله مثاله
حمل الشافعي على ما هو في اصول الشافعي انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره
العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما اولا فذهب بعضهم الى عمومه لان الكلام
من جانب الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون
الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما يكون بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان
الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة
ولا يخفى انه لا يكون محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات وفي الازمان والصحيح انه لا عموم

لأن الواقع إنما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره إنما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس
أو نحو ذلك ثم زاد تمثيلاً له لكن بمثل قضى بالشفعة للجار ركيك لأنه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث
بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر أما أولاً فلأن مدلول الكلام ليس إلا الإخبار عن النبي
عليه السلام بأنه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل إلا هذا وأما ثانياً فلأن عموم لفظ
الجار لا يضر بالمقصود لأنه ليس النزاع إلا فيما يكون حكاية الفعل بلفظ عام وأما ثالثاً فلأن
جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية الفعل
ضرورة أن الفعل أعني قضاءه بالشفعة إنما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فإن قيل
يجوز أن يقع حكمه بصيغة العموم بأن يقول مثلاً الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث
بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة يعني يكون له
تعلق بذلك السؤال أو الحادثة وهو منحصر في الأقسام الأربعة المذكورة لامتناع أن يكون اللفظ
قطعاً في الابتداء لا يحتمل الجواب ومقتضى بغير المستقل ما لا يكون كلاماً مفيداً بدون اعتبار السؤال
أو الحادثة مثل نعم فإنها مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفي استفهاماً كان أو خبراً وبلى فإنها مختصة
بإيجاب النفي استفهاماً كان أو خبراً فعلى هذا لا يصح نعم في جواب ألست بربكم ولا يكون نعم جواب
أليس لي كذا إقراراً إلا أن المعتبر في أحكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر ويكون إقراراً
في جواب الإيجاب والنفي استفهاماً كان أو خبراً قوله حملاً للزيادة على الإفادة يعني لو قال إن تغديت
اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلاماً مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم في ذلك الغداء
المدعو إليه أو غيره معه أو بدونه لأن في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة وإلغاء الظاهرة والقرائن
الحالية المنطقة وفي حمله على الجواب الأمر بالعكس ولا يخفى أن العمل بالحال أولى من المقال والله أعلم بحقيقة
الحال قوله صدق ديانة لأنه نوى محتمل اللفظ لا قضاء لأنه خلاف الظاهر مع أن فيه تخفيفاً عليه
قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لأن التمسك إنما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم
اللفظ ولا يقتضي اختصاصه به لأنه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث
وأسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الأسباب فيكون ذلك إجماعاً على أن العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية
الظهار نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن أمية وآية السرقة
في سرقة رداء صفوان أو في سرقة المجن وكقوله عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة
وقوله عليه السلام خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ورد جواباً للسؤال عن بئر بضاعة
فإن قيل لو كان عاماً في السبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لأن نسبة العام إلى جميع الأفراد
على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لأنه عام والسؤال خاص أجيب عن
الأول بأنه يجوز أن يكون بعض أفراد العام يعلم دخوله تحت الإرادة قطعاً بحيث لا يحتمل التخصيص
لدليل يدل عليه وعن الثاني بأن فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة أسباب

نزول

نزول الآيات وورود الأحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بأن معنى المطابقة هو الكشف
عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم
والخصوص قوله فصل حكم المطلق في إيراد المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما
إياهما من جهة أن المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى أنه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير
شمول ولا تعيين والمقيد ما أخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة أخرجت عن شيوع المؤمنة
وغيرها وإن كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل أنه إذا ورد المطلق
والمقيد لبيان الحكم فإما أن يختلف الحكم أو يتحد فإن اختلف فإن لم يكن أحد الحكمين موجباً لتقييد الآخر
أجري المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده مثل أطعم رجلاً واكس رجلاً عارياً وإن كان أحدهما
موجباً لتقييد الآخر بالذات مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل أعتق عني
رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فإن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد إيجاب الإعتاق
عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فإن قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهو
لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لأن المقيد إنما قيد بالكافرة والمطلق إنما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه
تقييد المطلق بذلك القيد لكن إن كان القيد موجباً فبإيجابه وإن كان منفياً فبنفيه وههنا قيد
الكافرة منفي فقيد إيجاب الإعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة فنقل عن المصنف رحمه الله أن معنى
حمل المطلق على المقيد تقييده سواء كان هو المذكور أو غيره لأنه في مقابلة إجراء المطلق على إطلاقه
ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل أنهم أوردوا علينا الإشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع أن المذكور
هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر إذ لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء أن إيرادها للإشكال
المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا كله إذا اختلف الحكم وأما إذا اتحد فإما أن يكون منفياً
أو مثبتاً فإن كان منفياً فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لإمكان الجمع بأن لا تعتق أصلاً
ولا يخفى أن هذا من العام مع الخاص لا من المطلق مع المقيد وإن كان مثبتاً فإما أن يختلف الحادثة أو يتحد
فإن اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافاً للشافعي رحمه الله وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق
والتقييد في السبب ونحوه أو لا فإن كان فلا حمل لوجوب الجمع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في
أحد الحديثين ومقيداً بالإسلام في الآخر وإن لم يكن فيحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام
ثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ثلاثة أيام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة أن المطلق يوجب
إجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم إجزائه لكونه غير المأمور به وفي المثال إشارة
إلى الجواب عما يقال إنكم حملتم المطلق في اليمين على المقيد في حادثة أخرى وهو كفارة القتل
والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم فيقضي أنا حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن
مسعود رضي الله عنه فإنها مشهورة يجوز بمثلها الزيادة على الكتاب بخلاف قراءة أبي رضي الله عنه فعدة من أيام أخر متتابعات
في قضاء رمضان فإنها شاذة لا يزاد بمثلها على النص وعن الشافعي رحمه الله أنه لم يشترط التتابع لأنه لا حمل

عنه بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فإن المثال المتفق عليه قوله عليه السلام [illegible]
للأعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين قوله إلا أن المطلق ساكت احتج من ذهب إلى حمل
المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو وجدان الإطلاق والتقييد في السبب بأن المطلق ساكت
عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لأن السكوت عدم وجوابه القول بالموجب لكنهم بل هو
أولى عند التعارض ولا تعارض عند اختلاف الحكم والحادثة ومنها لا تعارض لإمكان العمل بهما للقطع بأن
الشارع لو قال أوجبت في كفارة القتل إعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت
لم يكن الكلامان متعارضين قوله لأن التقييد فإن قلت الآية إنما تدل على أن السؤال والبحث عن
القيود والأوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على أن تقييد المطلق يوجب
ذلك قلت المراد أن البحث عن القيود والاستقصاء فيه يوجب ذلك فالتقييد بطريق الأولى على أن المفهوم
من الآية أن موجب المساءة هو تلك القيود والأشياء المسؤول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال
إن الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف
الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن
عباس رضي الله عنهما هذا أثر لا يقوم حجة على الخصم لأنه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلاً عن الأصول
قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه المرأة مبهمة في كتاب الله فأبهموها أيها القائل بتحريمها
عن قيد الدخول الثابت في الربائب فالمعنى ولو انعقد إجماع من بعدهم لأن في التقويم وقد أجاب بأن ما
على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون إجماعاً على الأصل لجواز أن يكون ذلك بدليل لاح
لهم في هذه الصورة قوله ولأن إعمال الدليلين مع اختلافهما ممكن لأن في إجزاء المطلق عمل بإطلاقه
والمقيد على تقييده عند الإمكان إذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم إبطال المطلق لأنه يدل على إجزاء المقيد
وغير المقيد وفي الحمل على المقيد إبطال للأمرين وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من أن في حمل
المطلق على المقيد جمعاً بين الدليلين لأن العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير
ذلك المقيد فإن قيل حكم المقيد مفهوم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيد أجيب بأنه يفيد استحباب
المقيد وفضله وأنه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من إبطال حكم الإطلاق قوله والنفي في
المقيس عليه يعني أن حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد أيضاً أما أولاً فلأن هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي
بل للعدم الأصلي وهو عدم إجزاء غير المقيد في صورة التقييد كما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة وأما ثانياً فلأن فيه
إبطالاً لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو إجزاء غير المقيد كالكافرة مثلاً وأما ثالثاً فلأن من شرط القياس
عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس أو انتفائه وههنا المطلق نص دال على إجزاء المقيد وغيره من غير
وجوب لأحدهما على التعيين فلا يجوز أن يثبت بالقياس عدم إجزاء المقيد ولا عدم إجزاء غير المقيد لا يقال المطلق
ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالإثبات فيكون المحل في حق الوصف خالياً عن النص لأنا نقول
ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم إن المطلق غير متعرض للصفات

لا بالنفي ولا بالإثبات أنه لا يدل على أحد منها بالتعيين هذا ولكن للخصم أن يقول المعنى في وجوب القيد لا إجزاء
المقيد ولا نسلم أن النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على إجزاء المطلق أعم من أن يكون في ضمن
المقيد أو غيره وبهذا اندفع ما يقال أنه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم إجزاء غير المقيد
كالكافرة في كفارة اليمين غاية الأمر أنه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد متعارضان والدال على المقيد على
عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد أيضاً ولا امتناع في
اجتماع النص مع القياس في حكم واحد على أنا نقول المذهب أنه إذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة
في الحكم فالحمل واجب اتفاقاً كما مر قوله القيد يدل على الإثبات في المقيد والنفي في غيره فإن قلت هذا
صحيح في أن النفي أيضاً مدلول النص كالإثبات فيكون حكماً شرعياً ضرورة فيما قصد ما تقدم من أنه
لا دلالة في المقيد على نفي الحكم عن غيره أصلاً وأنه عدم أصلي لا حكم شرعي لا يصح أن يكونا بإجماع إذ الخصم يتسلم
بعض مقدماته كما لا يخفى على السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود أنه لما دل القيد
فهم أن إجزاء الكافرة باق على العدم الأصلي قوله ولا دلالة للمطلق عليها إما على الأول فظاهر لأن الفصل
منه إما نفس الحقيقة أو إما حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الأول على سبيل البدل وفي
الشمول لظهور أن قوله تعالى فتحرير رقبة إنما يدل على وجوب إعتاق رقبة ما قوله لا يقال إنهم قيدوا
الرقبة بالسلامة مورد الإشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل إبطال حكم الإطلاق بالقياس وإنما
أورده في الفصول جواباً عما قيل إن قوله أعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف عن إعتاق أي رقبة شاء من
الأنواع فلو دل القياس على أنه لا تجزيه إلا المؤمنة لكان القياس دليلاً على زوال الملك الثابت بالنص
فيكون القياس ناسخاً وأنه غير جائز قوله فصل حكم المشترك التأمل في نفس الصيغة أو غيرها
من الأدلة والأمارات ليترجح أحد معنييه أو معانيه ولما كان هنا مظنة أن يقال لم لا يجوز أن يحمل
على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح أحدهما أورد عقب ذلك مسألة
استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع أنه يصح أن يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد
من معنييه أو معانيه بأن يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بأن يقال رأيت
العين ويراد الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون أي الأسود والأبيض وأقرأت
هند أي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الإثبات والدعاء صاحب
الهداية في باب الوصية والحق أن محل الخلاف إذا أمكن الجمع كما ذكرنا لا فيما يخالف صيغة افعل
على قصد الأمر والتهديد أو الوجوب والإباحة ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي
رحمه الله أنه ظاهر في المعنيين يجب حمله عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة
وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون
بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف رحمه الله وقيل يصح
ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الأكثرون إلى أن الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد

فان جاز جاز وتارة فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف رحمه الله الى انه
لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا
لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه
لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة
انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان قيل منع الملازمة مستندا
بانه يجوز ان يكون موضوعا للكل مع احد من المعنيين لا انه موضوع للمجموع حتى يلزم ان استعماله في
المجموع يكون استعمالا في احد المعنى ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في المجموع
المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه
يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه
موضوعا للكل ولكل واحد من المعنيين مع تمام ان يكون موضوعا له بدون شرط ذلك بشرط انفراده عن الاخر
او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا للكل ولكل بشرط الاخر كما مر في بيان انتفاء وضعه
للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة
عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز ولا يراد به غيره عند الاستعمال
فلذا لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار
وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة
فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع
معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة
واليه اشار بقوله ومن عرف في وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين
حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتلاء ان كان الواضع
هو الله تعالى واما القصد للابهام او لغفلة من الواضع الاول ولاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع
هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي
خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر ومنشأه مغلطة منشأها
اشتراك التخصيص للشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام
وبين جعل المخصص متفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة
وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا
هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله متفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فالحق ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير
اشتراط انفراده او اجتماعه فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله
فيه والمستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في الاثنين

معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيانه اللزوم على ما نقل عن
المصنف رحمه الله انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس
الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة
والمجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد
ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع فلا يدخل تحته كل فرد
وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين
اذ ليس هناك مجموع مراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هناك مجموع يراد باللفظ
ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز وثانيا وجه اخر ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني
على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط
واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا ان يكون بين المعنيين علاقة
فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو
اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي
يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى
مجازي بالاستقلال فيتحقق الكلام ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل
لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض
على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل
مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين مع اطلاقه
الارض على مجموع السماء والارض فانه لا يكون بصحة على انه يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن
المصنف رحمه الله قوله لكن في هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالجمل الخبرية
على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب الاقتداء في مثل قولنا فلان يصلي فاقرءوا القرآن فيه نظر لان ركاكة
الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معنى الافعال المذكورة انما يلزم بينهما امر مشترك هو المقصود
بالايجاب القطعي بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاكرموه
وعظموه اي ايها الرعايا وكذا المراد منها ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه
والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه
قوله هو ما يبتنوا يعني ان ذلك اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها
موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك وهذا جواب حسن لكنه لم يتعرض فيه للجواب

اتحاد معنى الصلوة في الآية بل الكناية بجميع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وجوز
ان يراد به الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد
في الجميع وفيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال الاوامر التكاليف وتوابعها فيما
هو النظام من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او
مطلق الطاعة اعم من هذا وذاك فشمول لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس
بمعنى اخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره
القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع
وقد دل على شموله جميع الناس في من في الارض والثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير جميع
الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس
من جانب الغاية لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسموات
مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله
ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس في الحيوانات
قدرة التسبيح بل باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جاه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي
والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد
القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان حكم
التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان
اكثر المفسرين على انه عام ولكن بالدلالة على الوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون
محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من انكم لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور لانه
يناسب حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يتفكرون فيها لاخلالهم
بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل لا يناسب بحقيقة التسبيح لانهم لا يسمعون قوله التقسيم الثاني من
التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فان اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا
على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان
لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في
الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم
المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل
في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلت نعم الا انه
لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان لا يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اه
حكمه فان قيل الاستعمال للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة في المرتجل فيجوز ان يكون مجازا في
المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلت لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا

اعتبروا

اعتبروا ام لا لم ينظر الكلام الى وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم
في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لتحقق الاستعمال بل لكونه في هذا الاسم
بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ
بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد الاستعمال
بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد
والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا
في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع
فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص كاصطلاحات العلماء وغيرهم فوضع
عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر
في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة والمعتبر
في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون
موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى
بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان
الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز
قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في ما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون
مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة
شرعا فان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ
الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس
من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على
المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة
فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريفين
من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز
في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل
في غير الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث
انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن
حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة
اعني العرف قلت قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
فلانه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد
ان الحقيقة لفظ مستعمل في ما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع

من حيث أنه غير الموضوع له وحج لا انتقاض لأن استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون
من حيث أنه موضوع له وله في الأركان المخصوصة من حيث أنه الموضوع له وكذا استعمال
لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث أنه من أفراد ذوات
الأربع فافهمه وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة أن اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات
الأربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض
وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة
مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلت سيجيء أن الكناية مستعملة في الموضوع له لكن
لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وأن الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة
الموضوع له وأما الكناية باصطلاح الأصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال
فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد لكونه ليس مثله شيء واسئل القرية
قلت لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك أو التشابه على ما ذكر
في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى
لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة للاعراب وصفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال
اللفظ الزائد مستعمل للمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة أنه انما وضع للاستعمال في معنى
لانا نقول لا نم أنه مستعمل للمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق أن على أن الاستعمال للمعنى لا يستلزم
الاستعمال في غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق أن معنى استعمال اللفظ في الموضوع
له أو غيره طلب دلالته عليه وارادته منه لمجرد الدلالة لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح لهما الاشتراط
العلاقة بين المعنيين لأنه في عبارة من الاسلام لا عبارة في ارادة معنى غير الموضوع له فليكن في عبارة
من جمع بين الأمرين قوله وأما المنقول الخ لأن التقسيم المشهور هو أن اللفظ اذا تعدد مفهومه
فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان
هجر المعنى الأول فمنقول والا فبالنسبة الى الأول حقيقة وفي الثاني مجاز وهو صريح في أن كلا من المنقول والمرتجل قسيم
مقابل للحقيقة والمجاز فدفع ذلك ببيان أن المرتجل في المعنى حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة
والتقسيم مبني على تمايز الأقسام بالحيثية وبالاعتبارات فهي أن الحقيقة والأرث فالمنقول انما
غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له ويشترط ايا قال الآن وصف
المنقولية انما حصل من جهة فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من أفراد
المعنى الأول فاللفظ حقيقة في المعنى الأول ومجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الأول ومجاز
في المعنى الأول وحقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الأركان
المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له أو غير موضوع
له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما

فاحملة من ضرب الأربعة في الأربعة الا أن بعض الأقسام مما لا يتحقق له في الوجود كالمنقول
من معنى عرفي أو اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة أصل والنقل طار عليه حتى لا يقال
منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من أفراد المعنى الأول كالدابة لذوات الأربع فافهمه ويجيء
في الأصل لما يدب على الأرض فاطلاق اللفظ على ما هو من أفراد المعنى الثاني أعني المقيد ان
كان باعتبار أنه من أفراد المعنى الأول أعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الأول مجاز
من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار أنه من أفراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز
من جهة الوضع الأول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض
فحقيقة لغة مجاز عرفي وان كان من حيث أنه من أفراد ذوات الأربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لأن اللفظ
لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة
باعتبار ومجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ثم لما كان هنا مظنة سؤال هو أن اعتبار الأول وملاحظة
في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على أفراد المعنى الأول أعني المنقول عنه
كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح الاطلاق حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد
فيه المعنى الأول لوجود المصحح وان كان لصحة الاطلاق على أفراد المعنى الثاني أعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر
معناه الأول أعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني أعني المجازي فيصح الاطلاق على أفراد المعنى الثاني
الذي هو لازم المعنى الأول أي ملابس له بنوع علاقة لأن صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون
لوضعه له أو لما هو ملابس بنوع علاقة فهو مستغن عنه لأن مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك
وأيضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما
يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الأول أجاب بأنه قد ظهر مما سبق من أن المنقول قد هجر معناه الأول
بحيث لا يطلق على أفراده من حيث هي كذلك وأنه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة
التي ليس فيها اعتبار معنى سابق لكن اعتبار المعنى الأول فيه ليس لصحة الاطلاق على المعنى الأول ولا لصحة الاطلاق
على المعنى الثاني بل لأولوية هذا اللفظ من بين الألفاظ بالتعيين لذلك المعنى فان وضع لفظ الدابة
لذوات الأربع أولى وأنسب من وضع الجلالة لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض
الألفاظ ولا يلزم صحة الاطلاق حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس
في اللغة وهذا البحث مما أورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله وكل من الحقيقة والمجاز
يعني أن التصريح والكناية أيضا من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الأربعة أقساما متباينة انما هو على ما
هو المنقول فلان التصريح ما انكشف المراد منه في نفسه أي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد
منه في نفسه سواء كان المراد منهما معنى حقيقيا أو معنى مجازيا والاحتراز بقوله في نفسه عن استتار المراد
في التصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك وعن انكشاف
المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في التصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية

لما عرفت من أن هذه أقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال كان المراد
الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بأن يستعملوه في حد من الاستتار وإن كان واضحا
في الانكشاف وإن كان خفيا في اللغة احترازا عن أمثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف وأما
عند علماء البيان فالكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أي لفظ استعمل في معناه الموضوع
له لكن لا ليتعلق به الإثبات والنفي ويرجع إليه الصدق والكذب بل لينتقل منه إلى ملزومه فيكون هو
مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول
النجاد إلى طول القامة فيصح الكلام وإن لم يكن له نجاد قط بل وإن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى
والسماوات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وأمثال ذلك فإن هذه كلها كنايات
عند المحققين من غير لزوم كذب لأن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه إنما هو لقصد الانتقال
منه إلى ملزومه فلا حاجة إلى ما قيل إن الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز إرادة المعنى
الأول ولو بمحل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فإنه من حيث أنه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن إرادة
الموضوع له وميل صاحب الكشاف إلى أنه يشترط في الكناية إمكان المعنى الحقيقي لأنه ذكر في قوله تعالى
ولا ينظر إليهم يوم القيامة أنه مجاز عن الاستهانة والسخط وأن النظر إلى فلان بمعنى الاعتداد به والإحسان
إليه كناية إذا أسند إلى من يجوز عليه النظر ومجاز إذا أسند إلى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة تكون الكناية
من قبيل الحقيقة صرح في المفتاح وغيره فإن قيل قد ذكر في المفتاح أن الكلمة المستعملة إما أن
يراد معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معا والأول الحقيقة في المفرد
والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بأن الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا
أراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بأن الحقيقة
والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فإذا أريد بالكلمة
معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ لا معنى له إلا إرادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا لأنا نقول الممتنع إنما هو إرادتهما بالذات وفي الكناية إنما أريد المعنى الحقيقي
للانتقال منه إلى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فإنه مستعمل في غير ما وضع له على أنه مراد قصدا
وبالذات إذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه في إرادة الموضوع له لأن إرادته
لا يكون للانتقال إلى المعنى المجازي الداخل تحت الإرادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات
فيلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا اندفع ما يقال لو كان
الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لإرادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان
استعماله فيما وضع له أيضا منافيا لإرادة غير الموضوع له لذلك قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز
يريد أن لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وإنما يقيد أن في المفرد باللغويين
وفي الجملة بالعقليين والحكمين مثل المصنف رحمه الله إلى أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثرين

ودون

دون الإسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز إلا أن اتصاف
الكلام بها إنما هو باعتبار الإسناد فلذا اعتبر في تقسيم النسبة فصار الحاصل أن الحقيقة
العقلية جملة فيها الفعل أو معناه هو له عند المتكلم كقول المؤمن أنبت الله البقل والمجاز
العقلي جملة أسند فيها الفعل إلى غير ما هو له عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير
كما أنبت الربيع البقل لما بين الإنبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له وكذا المراد بالفعل
المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد إفهام المخاطب أنه
فاعل عنده بمعنى أن الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء كان قائما به في الخارج كضرب أو لا
كمات وسواء صدر باختياره أو لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الأمر أو لا فيدخل
في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا أو لا يطابق شيئا منهما أو يطابق أحدهما
فقط فلو قال الفاعل عند الفعل يخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري أنبت الربيع
البقل اللهم إلا أن يقال المراد عند المتكلم أو السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فإن
المنسوب إليه في المجاز العقلي أيضا فاعل في اللفظ ولو أراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل
حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق يخرج الأقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد
مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بأنه لم يجئ لأنه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم
بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل أن الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون
الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب بكر وعلى لفظ المبني للمفعول لأن المضروبية صفة
عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع إلى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز
مثل أفعم السيل على لفظ المبني للمفعول لأن فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية
لأن الفاعل إنما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري ومثل أقوال الكاذب لأن الفعل فيها
منسوب إلى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا إلى غيره فلا نحتاج إلى قيد التأول ويكون
قوله لملابسة احترازا عن مثل أنبت الربيع البقل فإنه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لأن
الغير لا بد أن يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق أنه لا بد في المجاز
من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء وهي
ما ذكره القوم أنها خمسة وعشرون وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والأول
إليه والمجاورة وعمم المجاورة بحيث يكون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول ولكونهما في محل ولكونهما متلازمين
في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك والمصنف رحمه الله في تسعة الكون والأول والاستعداد
والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لأن المعنى الحقيقي إما أن يكون
حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الأزمان فافهم أو لا فعلى الأول إن تقدم ذلك الزمان
على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وإن تأخر فهو الأول إليه إذ لو كان حاصلا

له بالقوة فهو الاستعداد وإلا فإن لم يكن بينهما لزوم اتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وإن
كان فإما أن يكون لشيء وما في وجود الآخر وهو المقابلة أو منضمًا إليه إلى آخر وقد إن كان أحدهما
جزءًا للآخر فهو الجزئية والكلية وإلا فإن كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية أعني المشابهة
وإلا فالملزوم إما أن يكون أحدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية أو سببا له وهو السببية
والمسببية أو شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى أن هذا أيضًا ضبط وتقسيم غير حاصر لا حصر وتقسيم عقلي
ولو جعلناه دائرا بين النفي والإثبات بأنه إذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فإن كان أحدهما حاصلا
في الآخر فهو الحلول وإلا فإن كان سببا له فهو السببية وإلا فهو الشرطية ورد المنع على كل جزء وتمنع
في أثناء الكلام ما على التقسيم من الأبحاث قوله إذا أطلقت لفظًا على مسمى من أول اللفظ من
حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له الاسم مسمى إلا أن المعنى قد يحكى
بنفس المفهوم دون الأفراد والمسمى يعمهما فيقال للكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال إنه معناه
فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم أن المراد مسمى ذلك اللفظ
فلا يتناول المجاز مع أنه المقصود بالنظر قوله في بعض الأزمان اعلم أن المعتبر في المجاز باعتبار
ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أي زمان وقوع
النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله في زمان
اعتبار الحكم وإلا لكان المسمى من أفراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير تحكم ويلزم
من هذا امتناع حصوله في جميع الأزمان وهو كما ترى ولا يمتنع حصوله في حال الحكم أي زمان
إيقاع النسبة والتكلم بالجملة لفظي بأن الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وإن صار المسمى
في زمان الإخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى أموالهم وقت البلوغ هو مجاز وإن كانوا
يتامى حقيقة حال التكلم بالأمر بخلاف قولنا لا تشرب العصير إذا صار خمرا وأكرم الرجل الذي خلفه أبوه
يتيما فإنه حقيقة لكونهم عند المصير يتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الأزمان يعني
البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ لحصول فيه أيا كان
بناء الكلام وصف على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل
عن المصنف رحمه الله أن المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤول إن كان في الاسم فالمراد باللفظ
وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى أن وضع الجملة وإلا لتها على أن يكون المعنى الحقيقي
حاصلا للمسمى حال تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى أموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على أن يكون
حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت إيتاء الأموال إياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي
في هذه الحالة كما هو مقتضى الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق
ليكون مجازا باعتبار ما كان أو لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وإن كان في الفعل فالمراد
باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فإذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار

ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى أن معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان
الذي هو مدلول الفعل أعني الآن أو الاستقبال لأنه لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة
لا مجازا وإذا قلنا كتب زيد عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى أن الحدث حاصل له في زمان
لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته إذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل
حقيقة لا مجازا أي الزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع
لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فإنه أراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس المعنى
وفي الفعل جزءه أعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما أطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل
إذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق أو لاحق مع أنه ليس المسمى الذي أطلق عليه المجاز الذي
هو لفظ الفعل وإنما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق أو لاحق ولا معنى لحصول
الحدث له في حال دون حال فالأحسن أن يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة
على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب
المشاهدة ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الأول أن حصول المعنى
الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الأزمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز أن لا يكون إطلاق
اللفظ من جهة كونه من أفراد الموضوع له كما في إطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه
مما يدب على الأرض الثاني أن الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول
كما في عصرت خمرا فأريقت في الحال فإنه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل
أصلا قوله فلا بد أن يريد معنى لازما لأن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم والمراد
كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن إلى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى
امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الأعمى مع أنه لا يلزم من تصور البصير تصور الأعمى
بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه إليه أي الأعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط إلى الفضلات
باعتبار المجاورة ففي الأول نوع دقة في محض في الاتحاد مع الخارجي والتحقيق أن العلاقة في إطلاق
اسم أحد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع إطلاق الأب على الابن
بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم كما في إطلاق الشجاع
على الجبان أو تفاؤل كما في إطلاق البصير على الأعمى أو مشاكلة كما في إطلاق السيئة وما أشبه ذلك
قوله أو خارجا عنه معناه أن يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر لأنه لو حمل على ظاهره ولم يكن
أحدهما خارجا عن الآخر ثم يتناول أن يكون أحدهما جزءا للآخر ولم يتعرض له ضرورة أنه إذا كان أحدهما
جزءا للآخر كان أحدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء قوله أو يكون صفة أي اللازم صفة
للملزوم وهذا عطف على قوله إما أن لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى
استعارة فإن قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا

لم لا يكون احد المتنافيين جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار التشبيه ونحوها لكن لا يكون وصفا له

الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وارباب الخبر بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات

بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشترك على شفة الانسان يجوز لكن يكون استعارة على قصد

التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على

المطلق وهو الكثير من ان يحصى قلت لا فائدة فيما ذكر الاقسام بحسب الاعتبار واراد

اما ان يعتبر كون احدهما جزءا للآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة في ذلك

باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت لم لا ان

اللازم وهو ما حصل له الى مع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كونها جامع

من الطرفين او شكلا لهما فان قيل في اللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل

رايت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع هو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد

الشجاع ومهنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان

الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان

والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشتبه بالاسد وانما المشتبه هو الانسان الشجاع خاصة فح لا يكون

المجاز باعتبار اطلاق اسم المشتبه به على المشتبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي

اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من

شرحنا للتلخيص قوله واذا عرفت ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين

وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت

ان معنى الملزوم هنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم الكلي ممنوع من جهة ان

منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان الاتصال الشيئين بحيث

يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال

اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول

المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل فاعلا فهو

علة في الخارج لكنها في الذهن علة لفاعلية متقدمة عليها ولهذا ان لو الاحكام علل غائية والاسباب

علل آلية وذلك لان احتياج الاحكام بالذات انما هو في الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة

مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى

العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجي والكل اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول عن اللفظ بمعنى انه

انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف عليه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة

بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل

وفي هذا تسليم ما منعه في صدر الكتاب من ان الاولى تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء

على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما

على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا

عنه في الوجود الذهني بل لكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا

المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري فالفرد

والمجموع الذي يكون اليد او الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء

فما معنى اشتراط اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس في الانسان

لا يوجد بدونها بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت

يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه

واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان يوصف بكونه رقيبا لا يوجد بدونه

كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل كون الجزء ملزوما والكل

لازما وعلم وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل على كون الجزء لازما والكل ملزوما

اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف رح انا لا نريد بالمستلزم

واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع

وباللازم ما يتبعه فان الحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدونها

والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم

ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف

فكل من الرقبة والراس ملزوم واصل تفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كونها ذلك مصطلح

الحكمة نظر فانهم يقسمون الحاقة الى لازمة وغير لازمة انما يطلقون اللوازم على ما يكون

مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له

والملزوم فرعا بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني

على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول لا نم ذلك لواز به باللازم ما يمتنع انفكاكه

عن الشيء حتى يحتاج اليه الشيء وقد عرفت انه ليس كذلك قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء

في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا كحلول العرض

في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف رحمه الله الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا بل نعني

بالحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر والصورة في المادة او الجسم في

المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة قوله واعلم انه لا بد من الاتصال لانه يعني كما يجوز

المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء

الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرف الشارع

شرعيا او تشبيه كما في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر شرعا كما سيجي

المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان في حصول العلاقة
بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع
وبالسببية اشارة الى ان ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله وغيره من ضبط انواع العلاقات راجع الى الاتصال
صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة
الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال
في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة قوله فان الهبة وضعت
لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة يثبت
الهبة ليترتب عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب
منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا
واما النية فلا حاجة اليها فان المحل متعين لهذا المجاز لتنوره عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ
العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة قوله اي غير ذلك اي منفعة اي مصالح
او غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ
النكاح والتزويج وافيان بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح
المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب قوله ولا يجب
اي لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن
معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة وللقائل ان يقول خلوهما
عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب
رعاية المعنى اللغوي لا يجب الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي
اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان
مع الملك او بدونه وهذا المعنى تمام ما يعتبر في العقد المخصوص بل غير الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه
لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون تمام معناه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة
خصوص لا توجد في المعنى اللغوي قوله ولهذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات
ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها تمليك
المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب الملك
حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب
الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب افادة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن
العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يتبع ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح
لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة الهبة عين يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره
المصنف رحمه الله من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة

الى ما اعتبره فخر الاسلام رحمه الله من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ
النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة قوله فان
قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما
مقصودا بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسألة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا
العبد او اشتريته يعتق النصف لا فرق في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر
في غير المعين وتلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة قوله وهذا بناء يعني ان قوله ان
اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكونه مالكا ومشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل وكذا سائر
الصفات للمشتق حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن يضرب
في زمان بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل
حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز
واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا
فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع
وكذا لم يكن مشتريا لغة على الصحيح لانه غلب في المعنى الحالي اعني من قام به الاشتراء حالا
او ماضيا فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيب بالعتق فيما نوى لا قضاء
اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز
المجاز قوله بناء على ان الاصل الذي نحن فيه هو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على
المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله في هذا التفريع الذي هو ان الاعتاق موضوع في
الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة ولا يكون منافيا لما يجيء من ان الاعتاق اثبات القوة
لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي
ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلت قد يقام الغرض من المعنى
الحقيقي مقامه ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه
مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قوله لانها
استعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث
وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق
والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي لوجود علاقة عند استعارة الالفاظ
المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق ينبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته
واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن سياره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت
محبوسة عند الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق ينبئ
عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير لجوارحها جمع عتيق

ثوبه بها فيفعل في الشيء اي اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو
ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي يدعى عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق
اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات
تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند
الفعل الى السبب البعيد كما في قوله ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعل لازالة الملك
وهي سبب لاثبات الملك لا يقال لم يعد زمن المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع
لاثبات العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معروفة
بالكلية عن معاني الاخبارية فلا بد من ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجيء
في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على
سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا
الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكر من معنى
اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكيف يكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع
لا بد من اثباته بنقل سماعي لان العمل في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة
انسب بها فلا شتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى
الحقيقي منه على انا لا نم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي قوله
يرد عليه فقد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة الشرعية المخصوصة
على ما مر فلا بد من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق
لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت
عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق السبب على المسبب
كما في الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه لو جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك
لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما
للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ
الاعتاق فليتأمل قوله في الجواب يعني لا يجوز استعارة لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة
ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما
للشيء كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك
يكفي نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك
وللقائل لكن يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق
اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كالطلاق المشترك

علي

على شفقة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف
واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه وفوات المبالغة
في التشبيه عند تساوي الطرفين وللقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه
كاستعارة القبيح لغرة الفرس بالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على
الاخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر في علم البيان قوله ولذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم للعمل كذا
ينعقد اجارة ولو ترك احدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك
بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط الى زوم بيان المدة
وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة
ليعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم
اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الانوار وقيل ينعقد بيعا ويحمل ذكر المدة على تاجيل الثمن او بيعا
فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى
المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا ليعمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا والا فعدم الصحة
لازم قطعا قوله واعلم ان الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح
في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين للملك
الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة
الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا تحل الملك في النكاح الا بعد التحليل ولا الاجارة
سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة فاسم السبب انما يطلق مجازا
على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وفي اطلاق اسم احد المتباينين على
الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا
معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا
الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا
الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في
البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للاخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد
لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة في اطلاق اللفظ على اللازم
الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلت ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم
بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح
لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف رحمه الله وقد يجاب عن
اصل الاعتراض بانا لا نم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه

بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال لعبده اشتريت عبدا
فهو حر واراد الملك فملكه بهبة او ارث لا يعتق وعلى ما ذكره المصنف رح لا يعتق وهذا الاعتراض
مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو الخلف
في ملك القطع والعين لكن تتغاير الاحكام لتغاير الصفة لا ذاتا فان ما يثبت في باب النكاح مقصود
وفي ملك العين تبعا وتحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل
فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك
اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوع من العلاقة فلا بد من تعتبر ايجابا ثبت من نوع المجاز
بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة
وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه
فليعتبر يعني ان المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها
بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان الاستعارات
الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة
الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف
بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب
للسببية واب للابن للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية
للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي
وذهب المص رح الى انه لم يجز نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص
الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك
وهذا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس بمجرد الطول بل مع فروع واغصان
في اعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى
ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم
حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث
العربية سواء صح معناه اولا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان
اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى
الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا
ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني الكلام الاصل فلا يقع
الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين
الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف لو نحي
الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني

لا ثبات

لا ثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين قوله قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي
خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل
هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لا انا نقول هذا الاول
على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة
والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا الخلف
عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل
وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل
عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين قوله فهي الاصل
من كلام المصنف رحمه الله ولم يتعلق جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير
الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل
بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر قوله لما المشهور في الاستدلال ان الحكم
هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي الاستدلال ان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استعمال اللفظ من العدم
الى الوجود اولى ومن ذكر المصنف رحمه الله في الاستدلال لهما ما يلايم اهل العربية من ان مبنى المجاز على
الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه فاجاب بان
الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ ولونه بحيث يدل على
المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي
في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله ايضا قوله لا ان الاصل وهو البر غير ممكن
فان قيل هذا انما هو فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فالبر ممكن
فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة
حياته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الماء
في الكوز وعند الاراقة ما بقي ذلك الماء ممكنا فلا تبقى اليمين على خلاف ما انعقدت على ماء في
مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فان اليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان
التام ولم تنعقد اليمين على ماء يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حياة يخلقها الله تعالى في
الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين
ولا يتعذر لامر بل لماء الذي في الكوز ان خلقه الله تعالى فيه كما لا يتعذر لو قتل الشخص ان احياه الله تعالى
لان الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصافه بالشيء
بالوجود والعدم وهو محال قوله فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته
للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه

وهو ح

لازم لثبوت ابنا وهو العتق من حين الملك بناء على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما
في لازم مشهور هو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق
السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق ويتجه ان ذلك متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا
ولا نسب ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم عليه ذلك فيضاف الى اخرهما وجودا لانه
المصنف رح عدل عن ذلك لان العتق منها لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا
عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر قوله فيجعل اقرارا جواب عن سؤال مقدر تقريره انه لا وجه
لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور هو عتق علي من حين
ملكتك اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل لا يقبل التعليق بالشرط وان جعل
مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق
والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز
للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان
صحيحا فان قيل لا اعتاق ولم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه يمكن ان يكون صادقا بان سبق
منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره
ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة
ونحوها فلا يلزم العتق كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين وان يكون في القبيلة والاخوة
في النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة ابا وانا قلت احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل
لان التبادر الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى
النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه
سنا هذه بنتي قلنا انما لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس زوال الملك بعد ثبوته بل
انتفاء حل المحلية من الاصل فان الحل حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف الابن فانه
اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل فكذلك
بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلت
وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح
الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن
فان قيل فينبغي ان لا يعتق في مثل يا حر قلت لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق
فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق قوله فان الاستعارة
تبع اه في المعنى ميل الى المذهب المرجح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل
مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي اشتمل الهيكل المخصوص
للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز

الرجل شجاع

لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له
بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك
الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة
والرجل الشجاع من هذا القبيل ثم ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون
استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له والاعلام جرى ان الاستعارة في الاعلام
مبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير
متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم
في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله
غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم ذكره المصنف رحمه الله
من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولا معناه ثم لفظه فيه نظر لان العلم
دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارة الشخص لفرد ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة
الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال انما ذاك لدلالته على معنى مشترك بينه وبين
المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص
على ما صرح به المصنف رح لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان
الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول
الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا
ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد
وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل
من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق والدليل ان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون
مشتقا مثل ناطقة ثم التصريح فيه سؤال اخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة
لا في من دعوى امر مستحيل اجماعي على انه يشترط في الاستعارة امكان الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله وان قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في
التكلم وان اشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى
الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا
يمكن ان يجعل معارضة ولكن يجعل منعا عن السند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى
الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة
المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب
قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن
ارادته امران متنافيان قوله فهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم التعذر

ام مستحيل وعند علماء الاستعارة فاين احدهما عن الآخر قوله وتعجب لمن يعلم ان الجواب الاول او رده
في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو رأيت اسدا من باب
الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة
بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف رحمه الله من ذلك ان الاستعارة لا تجري في
خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رأيت اسدا يرمي بان الاول
يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم
اثباته ونفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه
محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف
نحو رأيت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسد لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى
اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا
وما اذا كان مشتقا بان الاول مشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف
الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف الحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام
المشتمل على المحال باطل سواء قصدا او لم يقصد ولا بد من التأويل ثم لان الاستعارة ربما تشتمل على
امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ذكره لاغراض واعتبارات لطيفة مع
نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الاول
لانه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير
فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور
ان اسناد النطق الى الحال ليس الا من اسناد الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم
على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك
ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله انا اطلعك
على حقيقة الحال بان اجلي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق
حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد المشبه به لولا القرينة
حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد
في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذكروا ان
قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة
الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما
نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة
التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل
الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل المشتق لكن مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق

٤٨

لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو
مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه
المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد
اسد على اي مجتري هائل والظرف اغرب عليه اي بالجرأة وقد حققنا ذلك في شرح التلخيص فهذا
ابني معناه هو معتق من حيث مثله كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به قوله سيما المجاز
المقترن بشيء من اداة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له
اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك انما اذا استعمل باعتبار نوع
كلفظ الاصابع المستعمل فيما تحله في الصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ
للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في الحقيقة او المجاز وقد يستدل بان عموم اللفظ انما
هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون
المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير ولو
سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض
الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المطلقات التي المجاز ضروري
والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة
من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى
المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما
حقيقة والآخر مجاز فيختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من اللطائف والاعتبارات ومحاسن الاستعارة
الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع
في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة
الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء
اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم
فهذه الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب
القرينة ان عاما فعاما وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلا غير ملفوظ فيتقدر على ما تحصل به
صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما
هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع
الوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان
القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني
الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علة الطعم في باب
الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور

في كتب القوم مما لا يعقل اصلا بجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على افراد مراده بالحقيقة
فيستعمله في المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام
وانما يلزم التعسف لو لم يكن قرينة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر فوقه مسئلة لا
يجوز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كالاستعمال للدابة
فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي
بحيث يكون اللفظ بحسب الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين
استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان
يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم
مثل ان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع اعلم انهما من حيث انه نفس
الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال
مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع
فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين
في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني
لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق
اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم وكلا لازما للجزء
بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد
ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الانسان على مجموع الشجاع و
كالانسان على الادمي والسبع ثم الحق لو امتنع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة
اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي
تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتبر به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني
ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمحل الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محل ومتجاوزا
الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكون المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي
وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم
يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله في المعنيين معا
حقيقة لاحدهما ومجازا للاخر كما يمتنع استعمال الثوب لواحد بطريقي الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء
شخصين ثوبا واحدا في ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للاخر والكل
ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام
فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمي احدهما ويفترس الاخر ولا خفاء

في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا امتناع
لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى
واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم
لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة
عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى
المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي
الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة
ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ لا ارادة المعنى
المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في
المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد
هذا محال قلت الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي
كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان
لا مناع في المقيس عليه مبنيا على ان استعمال الثوب لواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية
محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم استحالة
اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد
من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا
نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يحمل
او لامستم في المس من فروع الاصل المذكور يعني انه لما لم يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة
الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب
التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رض فعنده المراد بها المس باليد
لتيمم الجنب قلت ارادة اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها
على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر لا انتقاض هو مخالف لجميع الصحابة رضي الله عنهم على ان المراد الوطي
ويحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحمل ذلك لانا نقول لا نسلم ان من قال ذلك مخالف للاجماع واما
لو وقع امر متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما
ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك انما في مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من
المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يحد في الشرب منها بدليل اخر من اجماع او سنة
فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر ما يخامر العقل فيثبت الحكم
في الجميع بطريق عموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحدها قرينة

ولو سلم فخارج عن البحث وإما في شبهة كما إذا أوصى لمواليه بشيء وله معتق يستحق كالأول لأنه مولاه [illegible]
حقيقة في معتقه لأن إضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف إليه باعتبار مفهومه مثلاً
مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة ولكون زيد سبباً
لعتقه في الجملة وأما لفظ الموالي فحقيقة للمعتق سواء أعتقه الأصل أو غيره فهو ليس بمجاز في
معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر كلام المصنف رحمه الله وأما [illegible] المعتق كالأول [illegible]
أصل والفروع [illegible] لا الأصول كأغصان الشجرة ولما ظهر هذا [illegible] النسبة إلى المعتق [illegible]
[illegible] حيث [illegible] الموالي [illegible] قوله ولذا أوصى [illegible] لفظ الابن والولد المضاف إلى [illegible] حقيقة
في أبنائه وأولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو أوصى لأبنائه وله ذكور وإناث يستحق الذكور
خاصة عنده والذكور والإناث عندهما وهو [illegible] قول أبي حنيفة رضي الله عنه وإن كانت له إناث
[illegible]

بالدخول [illegible] قلت [illegible] المراد أنها صارت حقيقة عرفية في الدخول ماشياً وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية
أعني وضع القدم سواء كان مع الدخول وبدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره
في [illegible] لكن [illegible] قوله وفي العرف صار عبارة عن [illegible] بأن وضع القدم حقيقة عرفية
في مطلق الدخول قوله [illegible] الدار إضافة إلى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة
و[illegible] الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها [illegible] أن السكنى قد تكون حقيقة وهو
ظاهر وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكاً له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في [illegible]
ملكاً لفلان ولا يكون هو ساكناً فيها سواء كان غيره ساكناً فيها أو لا لقيام دليل السكنى
التقديرية وهو الملك صرح به في الكافية والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة [illegible] أنه لو كان غيره
[illegible]

المعتبر بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله لانه بها فلا يتحقق بخلاف ما ل
فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به لكن يكون ظرفا للفعل المفارق ايضا
امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل عليه لان عند امتداد المفارق له قلت
هو ظرف له من حيث المعنى لانه لم يتعلق به بتقديره في ضمن الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له
فيوم يقدم بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي
في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية
وها هنا لفظي ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فان اعتبار العامل اولى عند اختلافهما
بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف رحمه الله من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل
سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله
على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم
لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم ياتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت وبالعكس
مثل انت طالق يوم يصوم وانت حر يوم تطلع الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق
والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة فانه لا امتناع
في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق
الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تطلع
الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد بالطلاق والعتاق مما لا يمتد مع
انه ان اريد انشاؤهما وحدوثهما فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة فهو ممتد
فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلت اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه
لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير
والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او الى ان ينقطع
فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال لامرأته امرك بيدك اليوم
وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك
بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد
فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل قوله لانه يراد باطنها اي ما في
الحنطة من الاجزاء يقال فلان ياكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة والاكل ما في الحنطة
يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عنده جنس من جنس
الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رحمه الله واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يبتلع الاكل على
نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها قوله لله علي صوم رجب وقع في عبارته فخر الاسلام
غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لكن المراد رجب بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين المسئلة

على شيء او وجد لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او يريد او ينويا
اليمين مع نفي النذر او يريد او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق
والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف فاولها ما اشار اليه بقوله ونوى اليمين
اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رحمه الله الاول
يمين والثاني نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين لما مغايران مختلفان موجب الاول الوفاء
بالملتزم والقضاء عند الفوت بلا كفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند
الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف
على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتحرير الجواب ان
هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتاخر بيمين لان
النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح
ايضا اعني ترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله
تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة نزلت في تحريم النبي صلى الله عليه وسلم مارية او
العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا
الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي
هو جائز الترك في نفسه لا لانذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة
موجبه اي حكمه ودلالته على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم
ولم يقصد اللازم مع قرينة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه
بطريق التضمن والالتزام ولا تصير بذلك مجازا فتفهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث
انه نفس المراد في اللفظ كما في المجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه في اللفظ حقيقة
كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم النجاسة من لفظ الاسد المستعمل في
السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق
غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ
حقيقة ومجازا وحيث يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل
المصنف رحمه الله في تحرير البحث عن عبارة القوم اي قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي
والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز
سواء سميت الصيغة مجازا او لا قوله ويمكن لنا ان نقول في جواب هذا الاشكال على مسئلة امتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال
لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور

لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت
بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة
فكانه لم يرد الا المعنى المجازي

لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال
المذكور انما وقع في خاطر المصنف رحمه الله على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب
الكشف مع الجواب بوجهين الاول لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من
ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية وانما التحريم ترك
المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد
بخلاف نذر التبرر فان الشرع جعله اعتاقا وان لم يقصد وقيل مع الكلام في هذا المقام
ما ذكره الامام السرخسي رحمه الله ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله عنه
دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة علي نذر الا ان هذا الكلام غلب
عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل ما هو محتمل كلامه فيعمل
بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسئلة لا بد
للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو
رأي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول قوله او عادة يشمل
العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال
قوله نحو يمين الفور فانه في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة
التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن كما في
كلام العلامة ... التمكين الذي هو لوازمه قوله كقوله تعالى واستفزز اي استخف
من استطعت منهم بصوتك الآية فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب
وهو كونه حكيما ... تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن
تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل واقداره
عليه بسلامة الآلات والاسباب قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فمثل هذا الكلام حقيقة في
التخيير والاذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا المحل من الآية
مجاز للتوبيخ ولا يكون للحقيقة ... بقرينة من شاء اذ لا يتحقق التخيير بين ... بمن شاء
وانا اعتدنا للظالمين الآية فان قيل كيف صح جعل القرينة
التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم قلت باعتبار انها
لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة
اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان يكون لفظا اولا والثالث اما ان يكون
خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وهذا الخارج قسمان لانه اما ان يكون دلالة
على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ
لاختصاص البعض ... بنقصان كما في المكاتب من افراد المملوك او بزيادة كما في العنب من افراد

فيخصص

فيختص اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض اولوية وهذا الذي يسمى دلالة محل عقلا
او حسا او عادة او شرعا والكلام انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة
العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والحق ان كلا
ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة
الحقيقة في الاول ... عقلا وفي الثالث وفي الرابع والخامس حسا مع العرف وفي الخامس حسا
وفي السادس عرفا وفي السابع شرعا فلذا كانت عشرة ما ذكره بلفظ الكاف قوله الاعمال
بالنيات روي مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب
الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا
ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال
الاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو
الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا
وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى
الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود
الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق
العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان بينهما بحسب الوضع النوعي
فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رحمه الله فلان
المجاز لا عموم له بل حمله على احد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله على النوع الثاني بناء على ان المقصود
الاهم من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب
الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة
رضي الله عنه على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب
ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز
انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها
قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وعلى تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات
بدون النية ... لان المقصود منها الثواب فعند تخلف
الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة
لا يفتقر اليها كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق
وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة
الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه معا فهو كالعين
جنس ... من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجنسية ... واما ثانيا فلان القول

بعدم عموم المجاز مما لم يثبت عن الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث
من قبيل المحذوف لا المجاز اذ الحكم للاعمال بالنيات هي لا فلان علام بقاء الاعمال على العموم
مشترك بما لزم اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي يحتمل الثواب فتخصص عنده ايضا
بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما ثانيا فلان انتفاء
الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب
اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال وامر
الشرع فلا واما ثالثا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا
لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع للاثر الثابت ... فيعم الجواز والفساد
والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض
ونحوهما فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف رحمه الله عن ذلك بانا
لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات حتى يكون
الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن
في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك متحقق
متنافية هي الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك وهي الاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك
اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك
انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كما للفظ بالنسبة الى اسباب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك
لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا يشك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة
مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه او نحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا
منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه
سواء تقدم هذا الوضع او تأخر او لم يوضع فقط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ
مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله ونحو لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى ما تحمله الكلام فعلى
ما نوى وان لا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة وان لا فان كانت مثمرة كالنخلة
فعلى ثمرها وان لا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى
الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده وان لا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول
الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض ليشرب واصل ذلك
في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب
الماء بفيه خاض او لم يخض قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة
الحقيقة اللغوية عرفا كالدابة او وفاقا كالفاعل او شرعا كالصلوة قوله ونحو التوكيل
بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة

مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا لبطلان استعمال المقيد في المطلق او الكل
في الجزء اتفاقا على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما
يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون
مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل النخلة (?)
والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار
اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز واما المهجور هو الانكار بالفعل
محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات
كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة
وكذا البحث اذا اريد به الجدال وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو
عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو فرد منه بل عما دلت عليه القرينة
كما هو الواجب قوله واما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في
المجاز يعني يتعين اذا لم تعارف المجاز هل تكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ
ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا وان لا فان لم يصر
المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة
اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما
العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه
ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما او لا وفي
كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة
الاكل من الحنطة حيث قال لو ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كان
الحكم خلفا عن الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام
عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله او معروفة النسب قيد للاصغر لان تعذر الحقيقة فيها
اظهر وان الاصغر المجهول النسب ايضا لا تثبت التحريم لاحتمال انه ... في لحوق ...
... والمبسوط قوله بخلاف العتق فانه لا ... النسب في ... عقيب ... بان تعذر المجاز
ايضا والحاصل انه موجب البنوة بعد الثبوت عتق فانها للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن
الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق
للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني لاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت
بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فان الزوج لا يملك ابانة
اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا

يعني التحريم بالطلاق

والكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في قوله لا يصلح اللفظ
ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فالازم تقول له رأيت أسدا
مع نفي عنه السبع فكيف جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلت الشجاعة فيهما معنى فيصح للمتكلم
الاخبار بهذا الكلام عن وقوعه ممن اتصف به بخلاف التحريم على ما بيناه قوله واعلم ان لا
المجاز انما هو على او كلام المصنف من تحرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتاب المشهور
لانه قال وفي لا يصح شاء منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر نسبه منه
وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف
للملك فلم يصلح خلفا من حقوق الملك ولزم الحمل بالمجاز وهو التحريم في المفصلين متعذر
لهذا العذر الذي ابديناه اي بيناه يعني ان الحقيقة في معروف النسب فان لم يجعل ثابتة
مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب
مشتهر من الغير ولا تأثير للاقرار في ابطال حق الغير واما ان يجعل ثابتة بالنسبة الى المقر
وحده لينتقض الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى
هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله ليثبت لازمه بتبعيته وعلى
تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من
الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان
تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المصنف رحمه الله من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل
تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابدا بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت
المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فتبين تعذر التحريم بطريق الالتزام
على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي
حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام رحمه الله
احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بان المراد اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر
في حق اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر
مطلقا قوله والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد
فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم المراد
فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول
الالتزامي [illegible]
انها محرمة علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وان اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت
الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشيرا الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا
فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن

والالتزام

والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وتبعيته
فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلت نعم لكن لا من حيث
هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع
النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع
النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله
والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز
اوقع في البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله فهو كما يكون لفظ الحقيقة لفظا
ركيكا قابل العذب بالركيك والاتيان بالوحشي الذي ينفر عنه الطبع لانه لا مشاحة في
الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة
في اللفظ الركيك الحقيقي كما في التحقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل
احلى من الخل قوله واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس
والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وقد اورده
بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هذا ايضا من لطائف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على الخفاء
لفظه لا يبادر في ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة
بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة
تمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده
بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء في انه لا يمكن في الدلالات الوضعية وفي الالفاظ الحقيقية
لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن في الدلالات العقلية وفي الالفاظ
المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية
المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز لتيسر ذلك فيها
هذا الاحاجة الى اثبات ان بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما ذهب اليه المصنف رحمه الله
وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس في النور والمعنى المجازي معقولا
كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على انه بحث وهو انه ان اراد بالمعنى
ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة لفظ الموضوع له عليه
اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك
بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له مجازا ولو
في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا فائدة في اثباته الا اعتبار
كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا قوله قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات
المشتقة تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت

فصل

اي ان دال والي ان ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يوخذ
منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا
من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والقابل للموصوفية هو الحقايق دون
الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل
لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه
اولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى
الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهائها وفي
للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما
هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة اليها بنوع استلزام كذا في المفتاح
مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا
للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه
ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة
اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية
بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا اوضح مما ان المصنف رحمه الله اعتبر زيادة
تدقيق هو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من
ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار
لفظ الاسد للشيء اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت
للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة
مشبها بتعقيب المعلول للعلة وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان
الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به
في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر هو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون
مقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان
اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت
بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية
ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد
السرير لكنه في الخارج يترتب على فراغه من النجارة فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا
في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فمقوله هو
اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول لكن ما كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه
تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف

لا حاجة اليه

لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدخل على ما
يجوز ان يجعل علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت
عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من
جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا
لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب عليها وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون
مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون
الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نم ذلك في العلة الغائية قوله وفي
في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة
ومما نذكره وفي قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة
والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسايل الفقه عليها ولكثيرا ما يسمى الجميع حروفا
تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فيه من
الجمع بين الحقيقة والمجاز والاطلاق للحروف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف رحمه الله اراد
بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء الا على انها من الحروف وتسميتها
حروف المعاني بناء على وضعها لمعان تمييزا لها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها
فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني قوله
الواو لمطلق العطف اي الجمع للامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في الحكم
نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا تدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان
كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهم الله ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في
الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة رضي الله عنهما واستدل على ذلك بوجوه الاول
النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني الاستقراء
موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة وما صلح بكل منهما
الحقيقة ولا دليل على الترتيب والمقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل في ذلك مثل تقاتل
زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو
قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين
المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب فكذا جاءني رجل
ورجل والمراد مثل ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامح الرابع ان قولهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه بنصب
تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة
اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح

والفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متعقبا ولا متقارنا ولا يخفى ان هذا لا يستلزم ان
لا ينفي المقارنة ثم ان المقصود لا ينفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء
لان يكون السلب ايما لا ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء
لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل
على ان الفاء للوصل مع التعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة
متقدما على غسل سائر الاعضاء ومع يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه
من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل كل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه
عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل
عضو غسل على حدة فيجب ان يتقدر غسلوا وجوهكم وايديكم ومع يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة
غسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يتعدد في الكلام متعددة
بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف
المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم
اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء
ووجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل وفي المسح
اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب
في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف
الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون
الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو والقطع
بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه
لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله
تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بايهما نبدأ فقال عليه السلام
ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فهم اي الصحابة عليه السلام منه الترتيب في ما امر به والجواب انا لا نم
ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث
المذكور وللنبي عليه السلام بالوحي من الوحي غير متلو وذلك لان الحكم في الاية هو كونهما من شعائر
الله وهذا لا يحتمل الترتيب لانه لا معنى لتقدم احدهما على الاخر في ذلك فان قلت من اين
ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد يقال
ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما لانه ذكر بطريق الجواب
لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما
قوله وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة

عند ابي حنيفة رضي الله عنه والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب
فتبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما
للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد بالمنع والنقض
والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في هذا استعمال الواو
مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج الا بقيد واما النقض فلانه لو كانت للترتيب
عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا
والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل
فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب فقوله ان
دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله
وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى
والثالثة بعدهما ولما كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان
وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى
فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة وبخلاف ما اذا قدم
الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف
الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع
الكل دفعة لان زمان الوقوع هو وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التطليق لا
الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ طلاقا والتحقيق ان عطف الناقصة على الكاملة
يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث
طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره
في الكل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول
يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان
دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع واعتبر
من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود
الشرط فلا يتصف بوصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت
العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفرق ازمنة
الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان في تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو
عن ميل ما الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار قوله وان تقدم الاجزية يصح ان يكون
جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما استدلالا بهذه المسئلة وان يكون

من تتمة كلام ابي حنيفة رضي الله عنه فرق له بين تأخير الاجزية وتقديمها بحيث تعتق الاولى
واستحق الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق
قوله فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لا في حق
اي التقييد به اي بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف
النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضا كلما لحق
قوله ولا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف لابي يوسف وقيل الخلاف
فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز
اتفاقا ويتوقف قوله وبعض تلك المسائل مختلف ذكره في الجامع انه لو زوج رجل امتين
من رجل برضاهما في عقدة وقبل عن الزوج فضولي ثم اعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة
لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احد
جاز لانها حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة
ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة او مفصول بان اعتق
احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح
المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى
فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاح في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدتين
فان كان مولاهما لامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت
الامتان على التعاقب فكذلك فان علمنا انهما اجازا جاز لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة والا
امة توقفا لانه لا تنافي في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان
المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير مالكا لنكاح الثانية وانه بسبيل من فسخه وان اجاز لما
جاز نكاح المعتقة اولى لان فائدة الاجازة في حق الثانية فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة
قوله بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة
الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت ما الدليل على جعل الواو لمطلق الجمع
لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاءات
يثبت الحكم لهما معا حتى لو اعتقهما عتقا معا قوله سوى في حق اي لا وارث له سوى في حق الا (?)
ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث لم يتحقق الحكم بتمامه نصيب في حق الا (?)
ويجب السعاية ولو كان له مال يخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت
وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول الفا مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله
لم يبق الثانية محلا للتوقف اي لم يبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب
عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما

كان ليتوقف

كان ليتوقف لانها بقيت محلا لان تنكح بعد العقود عليها حرة قوله ولا يعتق من الاول الا ثلثه
اي حين لم يعتق عند ابي حنيفة رضي الله عنه يتجزى الاول الى الاداء لانه يجب عليه السعاية والمستسعى
مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتجزى من براءته اي يشتغل لانه بريء ثم في الكلام
عتق تماما لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية
في ثلثي قيمته ثم التغير انما يتوقف اذا كان متصلا فلهذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة
متفرقا متراخيا مع سكوت قوله وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو وان وقعت
في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق والا فا
لواو تفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب
واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فموقوفة الى
القراين والواو لا توجبها ولا تدل عليها قوله وانما يجب ذلك اذا افتقر الاخرى الى الاولى
حكم في مطلق العطف بالواو لان في عطف الجمل حاجة للقطع بانه مثل انت طالق وطالق
من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في اخ قوله لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله وبتقديره عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير
مثله على ما ذكره المصنف رحمه الله يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني
زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعدد ولهذا (?)
ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة النية في
الوضوء قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احدى اركان الدين لان المراد بها
تحصيل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى والابتلاء في العبادة
المحضة من حيث وجوبه من عليه بالاداء او ممن له نيابة عنه باختيار وهذا مفقود في الصبي فلا يكون
من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح اداؤه بالصلوة وصيامه
فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة
الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله يمكن اداء الولي يعني عدم لزوم العبادات
عليه انما هو بعجزه عن الاداء بنفسه ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والولي قوله
انه لا بد في العبادة من اختيار كامل شرعا ليتحقق معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي
فدليل الشافعي في الجزاء اي فيما هو جزاء القذف وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم
لو كان عدم قبول الشهادة ساقطا لكونه جزاء القذف وحده قلت لان [illegible]
الانسان يتألم بابطال كلامه بعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا امر ثابت للازالة
ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه جعل في البيان الذي هو صادر في القذف
الايلام السرعة ثم انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعموم جميع الناس منهم من لا ينزجر

بالايلام بالطلاق قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل ان تنزع للجلد ردا لح ومولمع
من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في التنفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ولا يبطل علم
المشاركة قائم في أولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير في طلب الا انه بدليل
افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون
وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض
واما ثانيا فلان افراد الكاف لخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله
ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل مفعول بفعل محذوف على
ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية في طلب لا انه في ما يمنع
المذكور قائم فيهما مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ
فالخبر في الانشائية الواقعة موقع الخبر من ما اويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راي الا
وح يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وثمرة هذا تاتي من ان قوله الا
الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان الفاسق هل يقبل شهادته بعد التوبة
ام لا قوله وقد تدخل على المعلول يعني بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فانا
فان قلت لا شك ان العلة والمعلولية في وجود السبقية ولا زوال لانه منهما والعلة
يجب ان يكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور الاتحاد في الوجود قلت نسلم
في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل لا فعل في اجل ولا في السبقية يحصل بمجرد وضع الا
في خلقه وما زواله لا يحصل الا بعد شرط مقدار الري ولهذا صح ان يقال سقاه فارواه واطعمه فاشبعه
ثم ونادى نوح ربه فقال ربنا نوح قلنا ذلك في كثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه
في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المغفرة
تكون المغفرة مرتبة المعلول بعد العلة فيستعير لفاء لمجرد التعقيب الى اخير في الرتبة قوله
لن يجزي والده يعني ان لو الابن بحبوبة الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوة الحكمية لان الرق
موت حكمي فالفاء فيها بمجرد التعقيب بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل
العتق لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق لا زالة فلا يكون حكما للشرى الا انه يصح اضافة
العتق الى الشرى لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ لا
لايترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت
الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان
كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل دخول الفاء على العلل الواقعة بعدها واما النوايا مستفيض
في كلام العرب على كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب
لا متعقبا اياه تكلف المصنف رحمه الله لتحقيق التعقيب في ان ما بعد الفاء علة باعتبار دخول الفاء عليه

باعتبار

باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وفي التحقيق ان المعلول الذي هو الحكم الثابت على الفاء كالاستبشار
مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء معلول لها كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا
منها فيكون تحقق العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تحقق العلة الغائية وانت خبير
بان ليس الاستبشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر
بالعبادة لكون العبادة حقا مستحقا مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لاجل دولة
الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة
لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها
انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد
الاستبشار قوله اذا اتى الفاء فانت حر يتعلق في الحال بخلاف اذا اتى الفاء وانت حر فان
الواو للحال فتفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو الاداء فان الحال في هذا معنى الحكم
قيد العامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على
حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا اتيني وانت راكب
على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له فلما
وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الي الفاء او يجعل حالا
مقدرة اي اداء الي الفاء مقدرا الحرية في حالة الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد
الي الفاء تصير حرا او الحال مع صفة الوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية متاخرة عن الاداء قوله يقع للاول
اي في الحال لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغيره الا ان شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا
فيتوقف اوله على اخره واذا اعتبر التراخي في الحكم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الاخر
قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت
لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل عند ابي حنيفة المنقطع عما قبله فلا وجه
لانتفات الشركة فيما بعد ثم الى المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ الى لا يثبت به
شيء قلت ثم تنبئ معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم
لا اتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط
فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار طالق طالق طالق لا يتعلق
الثاني والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة رضي الله التعليل المذكور يختص بالانشاء وما ذكره غيره
من انها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي
على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء قوله كان الكلام متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما
ان الكلام متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال قوله بل الاعراض عما قبله
اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته ونفيه اذا انضم اليه لا جاد نفيا في لا واخواتها

جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك الكلام الاول
باطل او غلط بل لكن الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض عن الرجوع
عن الاول وابطاله واثبات معنى تدارك لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام
الله تعالى يكون للاضراب في كلام او من غير رجوع وابطال قوله ولهذا قال زفر رحمه الله اذا
... للاعراض يلزمه ثلثة ... ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل ...
لو لم يكن للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم
هذه الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا
ان التدارك في الاعداد يراد به نفي ما اقر به اولا لا نفي اصله ... اولا له علي الف ليس معه
[illegible]

٥٩

نحو ما قام زيد لكن عمرو حاضر قوله وفي بحث بل ذكر التفتازاني انها في عطف الجمل نظيرة
بل في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث تختص
بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في الاعراض
فنفى ذلك التوهم بقوله فيفيد بل الاعراض عن الاول ثم ليس كذلك وانما الحكم مواضع فقط حتى
لا يكون في العطف بل انما اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الكلامان متحققان
وفيه اخباران احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال لكن موجب بل وضعا نفي الاول واثبات
الثاني ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل هو مبني على ان بل للاعراض عن الاول وابطاله
والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن للعرو في كتب الاصول لكنه للعرو ... الى العاطفة
[illegible]

الاجنبية فيحتمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهود المستلزم لاثبات الاقرار ملكا
لعمرو والمقضي عليه لكن ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو
مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولا لازم لنفي اعتاق فرعه وعامة فيكون قوله ما كان لي
قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والآخر ابطال
شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع فيقوم حجة عليه حتى يثبت له ملكه لعمرو وقد اتلفها
بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن
تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما رأيت زيدا لكن الملك
بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بعجيب وبالجملة يكون لما قبل لكن بعد لكن
مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام
السابق وما لا تنافي هو الاصل حتى يحمل على الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع
الخطاء في السبب فينفي القرض واثبات الغصب في نسق الكلام بخلاف ما لا قال لا اجيز النكاح لكن
اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح من اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين انما يكون متسقا لو قال
لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح قوله او لاحد الشيئين
فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب
كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد
ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الخبر
يحتمل احد التخصيصين فلا يكون للشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك
السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال
مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخرج عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض
الى انه للشك او للتشكيك والتحقيق انه لا نزاع لانهم يريدون ان التبادر الامر اليه عند الاطلاق ما ذكروه
من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على انه او لم يوضع للتشكيك وانه في شك ايضا معنى
افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك
او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فان وقع في الامر للتخيير او للاباحة او التسوية او نحو ذلك مما
يناسب المقام والتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر باحد
هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في
الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وفي ان كان
الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار
على الواحد لانه المأمور وان كان الاصل فيه الاباحة وجب الامر واحد كما في خصال الكفارة
يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا اي التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحكم

بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق
الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة
قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب للاول انشاء وانما يتعين منهم لا في معين فالاخبار
اثباته في غيرها اوجبه العتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايهما لقي
صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل
قوله قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء ما يزداد بازدياد الجناية
وينتقص بنقصها ثم وجزاء سيئة سيئة مثلها فيتعذر مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس
فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية
المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان
النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام
فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن
قتل ولم يأخذ المال قتل ومن لم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام
ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي
والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء
المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت
قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام
قلت معناه يريدون ان تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولكن لم يدخل دار الاسلام المسلم فهو
بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رضي الله عنه على اختصاص
القتل بهذه الحالة لانه لا يجوز فيها غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالقتل بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت
فيه للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل او القطع ثم الصلب او القتل فقط او الصلب فقط لان هذه الحالة
تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل
فيكون حكم السببين وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في
الحر حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ففي بعض الروايات
لكن من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر
الحديث قوله ولهذا اي لكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبده هذا حر او هذا
مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل لانه لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما
على التعيين وهو لا يحتمل صدقه على الآخر والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق
وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق على
انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم تمام هذا الكلام

أي لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندنا وفي المبسوط أنه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة رضي الله عنه
لما تعذر العمل بالحقيقة أعني الواحد لا على التعيين صرنا إلى المجاز وهو الواحد المعين أو نقول إلغاء
الكلام وإبطاله والمعين من محتملات الكلام كما إذا قال لامرأته في عبد بيني لم ينجز تجبر على التعيين
بخلاف ما إذا قال له في عبده وعبد غيره فإنه لا يتعين عتق عبده لأن عتق الغير أيضا محل
لإيجاب العتق لكنه موقوف على إجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر وهذا
وهذا عطف الثاني والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الأولين ويعين أيهما شاء
لأن سوق الكلام لإيجاب العتق في أحد الأولين مع تشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار
بمنزلة أحدكما حر وهذا لأن المعطوف عليه هو ما أخرجه من صدر الكلام لا أحد المذكورين بالتعيين
وقيل إنه لا يعتق أحد منهم في الحال ويكون له الخيار بين الأول مع الآخرين إلى الثالث
عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بألف التثنية فكأنه قال هذا حر أو هذان كما إذا
حلف لا أكلم هذا أو هذا وهذا فإنه لا يحنث بالأول وبالآخرين جميعا لا بأحدهما وحده أو الثاني
وحده فقال المصنف رحمه الله هذا محتمل لكنا رجحنا بوجهين تفردت بهما والأول منهما أخذ من
كلام الإمام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين إذ يقال للواحد
حر وللاثنين حران ولا وجه لإثبات خبر آخر لأن العطف للاشتراك في الخبر المذكور أو لإثبات
خبر آخر مثله لا لإثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فإن الخبر يصلح للاثنين
يقال لا أكلم هذا أو لا أكلم هذين هذا الكلام وكلام يصلح لما ذكره سببا لأنا منعنا لأن المعطوف قد
يغاير المذكور لفظا كما في قوله هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وأنت بما عندك
راض والرأي مختلف جعله المصنف رحمه الله سببا للأولوية والرجحان وكأنه أعني أن الوجه الأول
لا يجري في مثل أعتقت هذا أو هذا وهذا ومقتضى كلام الإمام السرخسي رحمه الله أن يكون التخيير بين
الأول والآخرين بمنزلة أعتقت هذا أو هذين كما في مسئلة اليمين مع أنا على أنه فهو بمنزلة
أعتقت أحدهما وهذا كما يقال هذا حر أو هذا وهذا أو تقابل من يقول على الوجه الأول لا نسلم أن التقدير
هذا حر أو هذان حران بل هذا حر أو هذا حر وهذا حر ليكون المقدر مثل الملفوظ وإنما يلزم ما
ذكره لو كان ذكر الخبر والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لأنا نقول مشترك
اللزوم إذ التقدير فيما هو المختار هذا حر أو هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الثلاث فمجة بتقدير المثل لأن
الجزئية الثانية بكل تقدير جزئية كما ذكرنا من في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالترجيح ويكون
المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني المنع لأن قوله وهذا ليس بمغير لما قبله لأن
الواو للتشريك فيقتضي وجود الأول قلت لا نسلم التغيير هاهنا بل هو موجود فإنه إذا لم يكن
هذا التشريك كان له أن يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له
ذلك بل يجب اختيار الأول وحده أو الآخرين جميعا وإذا كان مغيرا توقف أول الكلام

على

على آخره ولم يثبت حرية أحد الأولين قوله ولفظ أو إذا استعمل في النفي كان أو نفيا
يعم النفي كل واحد من المعطوف عليه والمعطوف إلخ أو لأحد الأمرين من غير تعيين وانتفاء
الواحد المبهم لا يتصور إلا بانتفاء المجموع فقوله ولا تطع منهم آثما أو كفورا معناه
لا تطع أحدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد أو عمرو قوله وقد يستعمل
لفظ أحد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى واحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون
اسما لمن يصلح أن يخاطب فيستوي فيه المذكر والمؤنث والجموع وهمزته أصلية وهو في
معنى العموم ولا يستعمل في الإيجاب أصلا كذا ذكره أئمة اللغة فقولهم إن أو لأحد الشيئين
وأن مثل اضرب أحدهما لا يجوز أن يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الأول وهو مضاف
فلا يكون نكرة ولا يعم قلت هو مع الإضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش في أحد
من الإبهام ما ليس في واحد تقول جاءني أحدهما أو واحد منهم فالمراد واحد غير معين وهذا
يشكل بمسئلة الإيلاء وهي أنه لو قال والله لا أقرب هذه أو هذه أربعة أشهر كان موليا منهما
جميعا ولو قال لا أقرب إحداكما كان موليا من واحدة منهما جميعا والقياس عدم الفرق لأن
كلمة أحد وإن كانت صيغة ومعنى ولا تعم شيئا من دليل العموم فكذا أو بوقوعها في موضع النفي بخلاف
كلمة أو فإنها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الإباحة في الإثبات وإن لم يتغير أو بإحدى مثل
غير مضاف كما ذكره المصنف رحمه الله إلا أنه لا يصح في الإيجاب على ما صرح به أئمة اللغة ++
قوله فإن قال إن ثابتا في الإيلاء زعم أن أو في الآية بمعنى الواو وتشبيه على الجواب في
مسئلة اليمين فإنه لما عطف الثاني على الأول بأو والثالث على الثاني بالواو كان في معنى لا أكلم
هذا ولا هذين فيحنث بالأول وبمجموع الآخرين لا بالثاني أو الثالث وحده كان أو في النفي
لشمول العدم ولعدم الشمول وإنما تعين العطف على الثاني دون الأول ترجيحا للقرب
مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الإعتاق فإن المقصود هو أحدهما لا بعينه والعطف
على المقصود بالحكم هو الراجح قوله إلا أن يدل الدليل اعلم أن أو إذا استعملت في النفي فهو
لنفي أحد الأمرين فيفيد شمول العدم عند الإطلاق إلا إذا قامت قرينة حالية أو مقالية
على أنه لانتفاء أحد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما في قوله تعالى يوم يأتي بعض
آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا فإنه يدل على عدم
الفرق بين النفس الكافرة إذا آمنت عند ظهور أشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها
ولم تكسب خيرا يعني أن مجرد الإيمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى أنه لا ينفع
الإيمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الإيمان ولا كسبت الخير في الإيمان لأنه إذا انتفى الإيمان كان
نفي كسب الخير في الإيمان تكرارا فيحمل على نفي العموم أي النفس التي لم تجمع بين الإيمان والعمل الصالح
وإذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لأنها للجمع ونفي المجموع يجوز أن يكون بنفي واحد كالكل

حتى ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف
لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وحتى اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني
زيد ولا عمرو فانه يطرد انه لا فائدة الا لقرينة في الواو على شمول العدم فذلك وان لم تكن فهو
لعدم الشمول او بالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول
والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تأثير
للاجتماع في المنع ومثله الزوم ان تحصي قوله وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل
هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه
مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا وكلا الاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة
او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة
القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع
الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارات وكما اذا حلف لا يدخل هذه
الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا
لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت
ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمأمور به ففي صورة الاباحة
اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به وان جالسهما جميعا كانت مجالسة
كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارات فانه لا يكون آتيا بالمأمور به
الا بكونه في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال
بع هذا العبد او ذاك الحر وطلق هذه الزوجة او تلك قوله وقد يستعار اي يستعار او في الحنث اذا وقع
بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان
ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها ونحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين
بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني فصار او
مستعارا للحنث والمناسبة ان او لاحد المذكورين مع تعيين كل منهما باعتبار الخيار فالمنع لاحتمال الا
كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما الى الخ لا تأثير من المعطوف
باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب
النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتدا الى وقوع الثاني او الا لان الفعل
الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل
لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء
حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر
اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو

فلو قال

فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله فعل
مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى
لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله
لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال لكن تعذر العطف من جهة لزوم كون
المنفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل
تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل لان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف
عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث
وحينئذ فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي
ويلزم شمول العدم او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين كما كانت كما اذا حلف
لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا ظهر ان او في قوله نعم لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما
لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي المس
وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن
ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا حتى
تفرضوا اي اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اي للدلالة على ان
ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله
حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة فيتبع
ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف
بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من
المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا
فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم
بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى
الانبياء ولا يتعين للعاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب ولا حاجة
الى ان لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف
عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في
جاءني زيد وعمرو وتمتنع حتى عمرو بالعطف كما تمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله فان دخلت
الجر جوابه محذوف اي فيها وتمت والمعنى فرحنا بالقضية وتمت القضية وهذا معنى لطيف يجري
في جميع موارد هذه الكلمة قوله فان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون
للغاية وقد تكون بمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار
غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب

المدة وما بعدها حالاً لانتهائه فذلك لأن المحتمل للانتهاء إليه والانقطاع عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد
فإن القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا أي تستأذنوا
فإن المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة
في الفعل نظراً إلى ظاهر اللفظ وصورة الكلام وإلا فالفعل منصوب بإضمار أن فهي داخلة
حقيقة على الاسم قوله وإلا أي وإن لم يحتمل الصدر الامتداد ولا الآخر الانتهاء إليه فإن
صلح الصدر أن يكون سبباً والآخر أي الفعل الواقع بعد حتى جزاء له فهي بمعنى لام كي مفيدة للسببية والمجازاة
لأن جزاء الشيء ومسببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو أسلمت حتى أدخل الجنة
فإنه إن أريد بالإسلام إحداثه فهو لا يحتمل الامتداد وإن أريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح
منتهى له بل الإسلام حينئذ أكثر وأقوى لا يقال هذا ينتقض بما قيل في المناسبة بين الغاية
والسببية أن الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية على أنه
لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر أعني السبب الامتداد والآخر المسبب
الانتهاء إليه قوله وإلا أي وإن لم يصلح الصدر سبباً للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على
غاية ومجازاة فإذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية
ليتحقق امتداد الفعل إلى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل الذي هو سبب
وإن لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك
في الفروع فلو قال عبدي حر إن لم أضربك حتى تصيح فحتى للغاية لأن الضرب يحتمل الامتداد بتجدد
الأمثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو أقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق
الضرب إلى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر إن لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية
لأن آخر الكلام أعني التغدية لا تصلح لانتهاء الإتيان إليه بل هو الداعي إلى الإتيان فإن الكرم يعلو حالاً
إلى أن يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر إليه وانقطاعه به كالصياح
للضرب وقد يقال لأن الصدر أعني الإتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف
أقرب فالجملة بجميع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إليه منتف لأن الإتيان يصلح سبباً للتغدية
لأنه إحسان بدني يصلح سبباً للإحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الإحسان ولا يخفى
أن الامتداد أو علامة وقد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فإنه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر
في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطاً على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الأمثلة فإن اليمين فيها
للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال إن لم آتك حتى أتغدى عندك فهي للعطف المحض
الغاية والسببية أما الغاية فلما مر وأما السببية والمجازاة فلأن فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله
إذ المجازاة هي المكافأة ولا معنى لمكافأته نفسه وفيه بحث لأن المذكور سابقاً هو أن حتى عند
تعذر الغاية يكون بمعنى لام كي وهي تفيد سببية الأول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافأة من شخص آخر

مثل أسلمت كي أدخل الجنة وحتى لأدخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول في الامتناع في كون بعض
أفعال الشخص سبباً للبعض ومفضياً إليه كالإتيان إلى التغدي وإذا كان حتى للعطف المحض فهي
بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب هكذا في كلام فخر الإسلام رحمه الله وإليه ذهب المصنف رحمه الله أنها
بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ حصل
البر وإلا فلا حتى لو لم يأت أصلاً أو أتى ولم يتغد أو أتى وتغدى متراخياً حنث والمذكور في شرح الزيادات
وهو الوجه أن الحكم كذلك إن نوى الفور والاتصال وإلا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه
حتى لو أتى وتغدى متراخياً حصل البر وإنما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الإتيان متصلاً أو متراخياً
في جميع العمر إن أطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره وقته مثل إن لم آتك اليوم حتى أتغدى ذكره
فخر الإسلام رحمه الله إذا أتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ وأورد عليه أنه لما لم يتغد عقيب
الإتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخياً بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه أن المراد
ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الإتيان بأن يأتيه وقتاً آخر فيتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ
وهذا الإشكال إنما نشأ من حمل التراخي عن الإتيان الأول [illegible] بقوله إذا أتاه [illegible] لا حاجة
إلى ما يقال إن المسألة موضوعة في المؤقت أي إن لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم
إلا أن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم أن قولهم حتى أتغدى بالنصب كما في النسخ المتعين
والصواب حتى أتغدى بالجزم مثل فأتغدى لأنه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين
جميعاً لأنه على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل اخترع
يعني لا يوجد في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني
زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب لكونها
للتعقيب بشرط الغاية فإن شغل المتبرع في المطلق ولا حاجة في أقوال المجاز إلى السماع مع أن محمد
بن الحسن رضي الله عنه ممن يؤخذ عنه اللغة فلكفى بقوله سماعاً وفي لفظ فخر الإسلام صرح في أنها استعيرت
لمعنى الفاء وفيما قوله صاحب الكشف بأن المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون
موافقاً لما ذكره في الزيادات وأنها لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب إليه
الإمام العتابي لأن الترتيب أنسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة لا خير بالمجاز الأنسب ولا يخفى
أن الاستعارة لمعنى الفاء أعني التعقيب من غير تراخ أنسب بعين هذا الدليل لكون الغاية لا تتراخى
عن المغيا قوله الباء للإلصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله مثل مررت بزيد إذا ألصقت
مرورك بمكان يلاصقه زيد وللاستعانة أي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق
الله حججت وقد يقال إنها راجعة إلى الإلصاق بمعنى ألصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة
تدخل على الوسائل لأنها يستعان بها على المقاصد كالآلات وفي البيوع فإن المقصود الأصلي من البيع
هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة إليه لأنه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها

بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات فقوله: الالصاق دخولها
في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه لكن المقصود في الالصاق هو الملصق
والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات
فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا
ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكر
مسلما فيه حتى يشترط التأجيل مع قبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال
في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال
لا الاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا
باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته
فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج
منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف
في حكم الملفوظ لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من ان المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز
نية تخصيصه كما يرى في قوله لا انكح لا يدوم الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع
الاتفاق على ان قوله لا انكح بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال
فظهر ان ما ذكره في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي
فيعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد
المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهائه وايضا كل منهما اخراج لبعض
ما يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالتكلم لتقابل لكن يقول هناك وجه تام لانه يقتضي وجوب
الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني
وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين ينبغي هذا الوجه سالما
عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب لكن قوله الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف
قوله الا خروجا ان اذن لي فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول
في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية
وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله فلو ادخلت في آلة المسح مثل التلمس باطن
الكف في اليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه
الاستيعاب واذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان
المقصود حينئذ الصاق الفعل مع اثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا
لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل
بالرأس مع انه حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا الامر الوضع واللغة على ما

نسب

64

نسب بالشافعي رحمه الله ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل
للاستيعاب وغيره ولقد ظهر ان المراد التبعيض في الشافعي اعتبر اقل ما ينطلق عليه
اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان الآية
ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر
فصار مجملا بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رحمه الله بان
عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب الذي هو واجب فهذا
الخلاف مبني على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع
دخول الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة بتفصيل ضربة للوجه وضربة للذراعين
وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب لا انه نصف المرء ومسح الرأس وغسل الرجلين
قوله وتستعمل للشرط يعني قد تستعمل على معنى يفهم منه كونها مع ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله
تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط عدم الاشراك والاخفاء في انها صلة للمبايعة يقال
بايعناه على كذا ولكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء
لازم للشرط قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح قوله وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة
ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده
للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث
الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم
على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى
يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين
وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس
فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تحقق
المقابلة واما اذا قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف
لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها
وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة الحال اذ لو حمل على الشرط كان
البدل عليها كما اذا قالت لمن طلقتها فلك الف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى
يجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان لها فائدة في الثلاث الزوج حيث لا يلزمها
ببعض الطلاق شيء قوله واما من فقد يكون للتبيين وللتبعيض ولغيرهما والمحققون على ان
اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض
دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية

والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقاً
لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الى شهر
اي مؤجلاً الثمن الى شهر على انه حال قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او الحال
فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفاً للاجل الى الايقاع احترازاً عن الالغاء وعند زفر رحمه الله
يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف
لان الطلاق لا يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا في ان ما بعد الى هل يدخل فيما قبلها حتى يشمله
الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه
بل هو راجع الى الدليل والتحقيق ان الى للنهاية فيجوز ان تقع على اول الحد وان تتوغل
في المكان لكن تمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم تسم غاية وفصل المصنف
رحمه الله بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت
غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة او لا كالبستان من ليلى يط وهذا معنى قوله
ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا
لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء
كانت قائمة بنفسها او لا ففي مسئلة السمكة تدخل وفي الاكل الرأس على ما مر ولا تدخل عند المصنف
وان لم تكن غاية قبل التكلم فان تناولها صدر الكلام او لا فان تناولها كاليد الى المرفق
دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فتبقى هي داخلة تحت حكم الصدر
وان لم يتناولها كالصيام الى الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد الحكم اليه
وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لعدم وجوب الانقطاع بالليل الذي القيام ان كان عاما فظاهر
وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل بين حرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره
فقوله وان لم تكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدأها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية
التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فلا تدخل فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله
فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فلا تدخل جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات
ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء
قوله فان تناولها قوله فتدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة
تنبيها على علة الحكم فافهم والله اعلم بحقيقته قوله وللتخيير بين الكل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر
من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على
عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره
بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس لان الغاية من جنس المغيا الخ لكن القول بانه حقيقة في الدخول
فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل وكيف يعارض القول بعدم الدخول الذي ذهب اليه اكثر من النحاة الا انه

لكن ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الرأس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع
ويجوز القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار زفر انه لا يدخل قوله غاية للاسقاط
كما كان المختار عند الاكثر لان الآية توجب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى فذهب
بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم
وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فجعل في ادخالها في الوجوب اخذا بالاحتياط
او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد بينه
النبي عليه السلام اذ توضأ على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وقرروا
هذا الكلام تقريرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع
الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله
الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل والثاني
انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فتخرج عن الاسقاط
فتبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور والكلام
تام بدونها وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج
بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب
اليها للايجاب وللاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين مع النص مع الغاية نص واحد قوله
فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لانه يأتي على امتناع
وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف رحمه الله فانه مغالطة من اشتباه المعروض بالعارض فان
الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نم ان الواحد الذي هو الاول
منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني
والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس
بجزء مما بين العشرة الا يرى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل
العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده ان الواحد
جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل مستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد
ذلك لكان اللازم اربعة واربعين بمنزلة له علي اثنان وثلاثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه
عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر
واما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او لا ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين قوله او بين قوله
ما بين واحد الى عشرة فليتأمل وكلا بناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه احتمال الثاني
وغيرهما واحد لا يتصور بدون الاول فيدخل ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلاث فانه
ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه يقع

الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجز للواحد ذلك والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره
غيره لان التقابل انما هو بين وصفين لا قولية والا فثبوتيه لا بين فرديهما فان يقابع ما هو
ثابت لا يوجب يقابع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين مع تلازمهما يقال لكن لكون كلا
في الدار يوجب كون كلا بين فيها ضرورة ان كلا لا يتصور بدونهما بين ولا يدخل الآخر عند
ابي حنيفة رحمه الله لان مطلق الازم لا يتناول العاشر فلا تدخل الغاية في الحكم الوجه وعندهما يدخل
الغايتان لان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها لانه لا وجود للعاشر الا بوجود
تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود ما بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين فتدخل
بالوجوب ثم قد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد
لا صمعي في ذلك فقال ما تقول في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع
سنين فتحير زفر رحمه الله قوله لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع والا فقيل لكن الخيار وعدم طلب الثمن
وعدم الكلم ينصرف عند الاطلاق الى الابد فذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الحكم فيدخل الغد
في الخيار ورمضان في الاجل وعدم الكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في
نحو بعت الى شهر انه متعلق بالاجل الثمن وعدم عنه بها الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق
التناول اذ ربما يتنازع في كون الى الاجل هو الرافع المقصود منه الترفيه وهو قابل لان
ينطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر شروح فخر الاسلام وفي الاجال
وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الاجال والايمان اذ الاختلاف رواية
في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارات وانما رواية
الحسن في اجال اليمين قال الامام السرخسي رحمه الله وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية
لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك
وكذا في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في جهة الكلام ووجوب الكفارة
بالكلام في موضع الغاية شكا قوله في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا
تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة
او تشبيها مثل زيد في نعمة والنجاة في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة يقتضي الكل
لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به
يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة
بان نوى الصوم الى الليل ثم افطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا
آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو
شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وفي الكشف هذا ما روى ابو سليمان عن محمد رحمهما الله انه
لو قال امرأتي طالق رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون لاول جزء منه

في رمضان او الغد كله قوله تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع
ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يجعل شرطا فيكون تعليقا
الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال
فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر
موضع الزمان فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من
المقارنة المخصوصة فيصير بمنزلة الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده فيلزم
تعليق الطلاق بوجود الدخول المقارن قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا
يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق
في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك
قوله فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور مما
يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض
فيكون انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق
بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع
في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته
اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله ولا كما ظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم
بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة
لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله اجيب بانها بمعنى تقدير الله فيصير
قبيل المشية والارادة فان قيل قد تستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام
الامر انظر الى قدرة الله اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرة الله ولا يصح ذلك في العلم
لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف
على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في اثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدور
واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعليقا قول ابي يوسف رحمه الله وهو ابطال للكلام بمنزلة
الاستثناء واعدام له لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروي الخلاف على العكس ويظهر اثره
في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء
الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال
لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشأ الله
او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر
مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع
الطلاق لانه اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود

المعلق عليه والجواب أنا لا نم أن هذه الكلمة للتعليق بل للإبطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم بما
تقدير وجود المعلق عليه وإنما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله
محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل أنه لو قال انت طالق
اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع
ثم الا الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها
قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله إذ لو شاء الله الواحدة لطلقها
قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين
ان لم يشاء الله فلا يقع شيء أما الواحدة فللاستثناء وأما الثنتان فلان قوله انت طالق
ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله لان
وجود الاشياء كلها بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله
وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم
في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا هو المسطور في النوازل
قبل هذه المسئلة وقد ذكر في المنتقى ايضا انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك فلا تطلق
بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا منافاة وانما اختلف الجواب
لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم مشية الله تعالى التطليقتين وقد وجد
المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علق التطليقتين
بعدم مشية الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والاصل
على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله
بتأخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى
يبقى التعليق بالثلث مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية
وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف
لما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واوردها
فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق
مباحث بعضها بالبعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لانه دخل على الظرف ضمير عائد
اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها دخل على الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية
والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي لان الجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت
للواحدة السابقة والوصف للثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها
مقارنا كما اذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق
في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من قدرته كلاشاء وايقاع ما سبق الوقوع في الحال وهو

يملك ما يقع في الحال وفي كلا شاء فيثبت تصحيحا للكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية
بغير المدخول بها لان في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزم ان درهمان
في مثل له علي درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الاقرار بعد الاقرار صحيح
دينا **قوله** عندي الف بالوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال في صندوقي الف فاقرار
يفهم منه ما يستحق وليس على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال
عندي الف دينا يثبت **قوله** كلمات الشرط كلام فخر الاسلام رحمه الله ان اسماء الظروف
وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب وتأخيره في محل كلام المصنف
رحمه الله عليه **قوله** ان للشرط اي التعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من
غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فلا تدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون
وان لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة
قوله فيقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانها ما دام حيين يمكن ان يطلقها
فلا يتحقق المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار في قبل موته
في الحال تأخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمنفوظ
لدى الشرط قلت هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود
ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه تنزل الجزاء وان
لم يتصور منه حقيقة التطليق **قوله** قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن
ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلت بل تحقق العجز عن الايقاع
قبيل الموت لكن من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك **قوله** واذا عند الكوفيين تستعمل
للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي
الوجود كقوله واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمي
الحيس وهو تمر يخلط بسمن او اقط او حاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة
بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن
ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك
بالتزين وتكلف الجميل ومثل الجميل هو الشحم المذاب تعففا فان الشاعر قد كنت قد امر بان
يتمول بتجمل متعففا مقتنيا فان حضرت وقد عرفت تمول متجملا متعففا مقتنيا اي ان كنت ذا ثروة
وغنية فيه باية فحضرت الكل يشحم مذاب في شارب غفاقه اي بقية ما في القدح من اللبن وذا دين
وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس
بقطعي وجوابه كما هو عند علماء المعاني كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة
وفي مثل التنبيه على ان شية الزمان لدى المواهب حظ المرام ينبغي ان اصابته المكروه كانه امر لا شك

الظرف

فيه ليوقت الى ان طب نفسه على ذلك فيا، من مفاجاة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في
يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظروف من غير اعتبار شرط
وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشاوته على انه بدل من الليل اذ ليس المراد
تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل
لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى
الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجه بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء
بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم
للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص
بخلاف متى تخرج اخرج فانه ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من
الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان
الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض
لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول انه لم يستعمل
الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار ان في هذا الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون
جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم
من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال لكن امتناع الجمع انما هو باعتبار
الثاني ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت
اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت
والشرط استعمال الجزء في الكل وهو لا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء
والارض قوله ودخوله اي دخول اذا انما يكون على امر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا
يحضرهم كريهة اي عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي البتة يقطع بتحققه في الاستقبال
مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما
توهم من دخوله على امر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين
آمنوا الآية كما يستعمل الفعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون قوله ومنهم
للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان فانه جاز ذلك
اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع
مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته تعشوا الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب
انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر
الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعندهما اذا مثل متى
في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية

٦٨

على ما جوزه الكوفيون قوله فما خالف ابو حنيفة رضي الله عنه الى الفرق بين قوله اذا لم
اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث اذا في الاول لمحض الشرط
بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الا في آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد
بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق
الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى
شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت فعلى اذا شئت وقع الشك
في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما يثبت
على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة واذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا
للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل
هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان
كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال
شروط الا انها تدل على احوال الميت في الحال مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة
فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمنت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع فالمقصود انها من الكلمات التي
يبحث عنها في هذا المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف وكلمات الشرط وفي ذلك لانها للا
ستفهام اي السؤال عن حال فاقت لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت
على حقيقتها وذلك لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ان شئت رجعيا وان شئت
بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر
من كلام المصنف انها في الاصل بمنزلة الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام
اي حال شئت فاستعيرت للموصولة لما بينهما من الابهام على معنى انت طالق باية كيفية
شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه نقل عنها معنى الاستفهام ولو استعملت شرطا حكى قطرب
عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا
بنزع الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا
على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات
وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة رضي الله عنه ولا نية
له وعندهما لا يعتق ما لم يشاء في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدور الكلام انما هو عند
ابي حنيفة رضي الله عنه قوله وتطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية
فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في
المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير
المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها

بائنة او ثلاثا ويصح هذا التفويض في الطلاق فلا يكون رجعيا فيصير بائنا بمعنى العلاقة
وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين اليه ويصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة
جاز التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة
كيف بل من لفظ طلقي وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه
فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال
من الاحوال ووصف من الاوصاف كما لو قال انت حرة كيف شئت وكيف [illegible] ان [illegible] انه انكار
لاصل الكثير بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال والتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان
ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله
سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فتعرف معرفة ثبوته الى
اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار
تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ذكره المصنف رحمه الله من ابتناء ذلك على قيام العرض بالعرض
ففيه نظر اما اولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس
بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض محسوسة واما
ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء
قام احدهما بالآخر او قام بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا
فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا لخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية
قوله فقد سبق تعليق الصريح والكناية فهذا بيان حكمها فالصريح لا يحتاج الى النية
يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان
الله فجرى على لسانه انت طالق او حرة يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد انت طالق من
حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال
ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه قوله ولاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها
في البيان لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا
مثل زنيت او انت زان بخلاف ما اذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه
بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شيء لم يذكره
كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم فحقيقته امالة الكلام
الى عرض اي جانب يدل على المقصود كما اذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب
زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول
في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي قوله
قالوا وكنايات الطلاق مثل انت باين انت بتلة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق

المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها
غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة
الابهام فيما يتصل به من هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد لكن محل البينونة
هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل
باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية فاحتيج
الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب
الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به
رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف وذلك لانه لقائل ان يقول لا نم ان مفهوماتها اللغوية
ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات ولئن
اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف وهو لا يمكن التوصل اليه الا ببيان
من جهة المتكلم ولم يصرحوا بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية بما استتر
منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل وغيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال
منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد
فلذا قال المصنف رحمه الله انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى التكلف مع تزييفه
ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر اللفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى
ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول
القامة فيراد بالباين معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق
فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شأن
المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم
بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي
فلا يتأتى ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم
ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق حتى لا يجوز
ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوما له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول
المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة التابع للشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة
من عرف او دلالة حال او غير ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية
فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى
ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن الكرم صادق وان لم يوجد ثبوت
طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف
تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست كنايات لانه ليس فيها انتقال من لازم الى

اي ملزومه بل لم ينتقل من معانيها الى معنى آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه
مخصوص وهو محل خاص فيه لاستتار قوله مثل اعتدي اي تطلق بصفة البينونة في
الكل بائنات لان اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وكلام
كلا هو انها هذه الثلاثة يحتمل بائنات بتفسير علماء البيان بناء على انه ان اريد بها معانيها
لينتقل منها الى الطلاق الملزوم لها انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن
وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عد الاقراء او الدنانير او نعم الله
عليك او ما يعد من الاقراء والمراد منه هي ذات التوابع تعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق
الاقتضاء وجود ان يجب عليها الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع
بثبات واحد رجعي فلا يقال ان الزائد وهو هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكنايات قد
يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما
اذا كان ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء واراد حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل
الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي
اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانه يشترط فيه التوافق في الصيغة وانما جعل
انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية وان تعذر ذلك جعل مجازا بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب لانه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق
على ما مر في باب المجاز فظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الاصل
في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص
الفعل بالارادة والاجر بالبعث ونحو ذلك ووجوب العدة شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق
لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبهة كالموت وخلو وشبه من المصاهرة وارتداد
الزوج وغيرهما وقد يقال لو قال اعتدي بائن فما راي طلقتك فان عدي او اعتدي لانه
طلقتك في المدخولة يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته
ولا تجب العدة قوله وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود
من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل لانه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان
يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة
في اعتدي آتية فيها قوله وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد
انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او طلقة
واحدة على انها وصف لمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة
واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة

التقسيم الثالث

ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه باعتبار المراد
قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه ومراتب الظهور والخفاء
فباعتبار الظهور ينقسم الى اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وذلك لان الكلام مشعر
بان المعتبر في الظاهر ظهور المعنى منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد
سواء احتمل التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء
احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين
وقد مثلوا للكلام بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم وبالزانية والزاني للآية والسارق
والسارقة للآية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة
بحسب الوجود لكن المشهور بين المتأخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر
عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل نصا فيه وفي التخصيص والتأويل في احدهما وكذا فلا يكون
شيء من الاقسام نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا قوله ثم ان
زاد الوضوح آية بصحيح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور
ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام
له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى
وسوقه لاجله آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت
الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد قوله
حتى سد باب التأويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب
على الظن من المعنى الظاهر وان التفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو
القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالرأي دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على
غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الكلام يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص
يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا قوله ثم ان زاد الى الوضوح
حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل وهو المراد بنسخ المعنى اذ المحكم يحتمل
في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض
سمي محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم ما هو مأمون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فان
المحكم ممتنع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل والاعتبار في الاسلام
في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال اذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام
وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة
الوضوح عليه نعم يزيد له قوة بواسطة تأكيد وتأبيد يمنع عنه احتمال النسخ ولا انتقاض
ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر

والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل والنسخ
او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التأويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام
والتأبيد قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشار الى ان
الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع
وحرمة الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا
آخر يكون الكلام ظاهرا باعتبار لفظ والنص باعتبار آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد اثنتين اثنتين
وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح لانه ليس الامر للوجوب لانه مسوق
لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على انه مسوق
لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الاية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الثاني انه يتوقف على الكفر هذه الاية ... عن ...
الثالث ان الكلام اذا ورد مقيدا بقيد ولم يكن ذلك لشيء واجبا فهو لاثبات القيد كقوله صلعم
بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق قرين ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على
مجرد الاثبات والنفي فالغرض القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق
والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله صلعم ادوا عن كل حر وعبد الحديث
قوله التنظير لا ولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم ولكن في التمثيل
بهما نظر لانه ان شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظه دالا على الدوام
والتأبيد كما في قوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله
بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون
المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين في التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ
باعتبار لفظه دليل او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله
تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاربعة واشتراط
احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله تعالى
فسجدوا الا ان الاقسام الاربعة متحققة في هذه الاية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله تعالى
فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم
للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون
كلاما تاما للحكم واعترض على ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد
استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن وثانيا بان

بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة بناء على التغليب وهو باب شائع في العربية
ولهذا اتبعنا وليه الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ان الاستثناء
ليس بتخصيص قوله فان قيل لم قوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع
الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد احتمال النسخ في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل
النسخ ومثله يسمى محكما لغيره فيشمل الكلام والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اي الظاهر والنص
والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل
واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين
ورد بانه لا عبرة لاحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منها قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن
وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم
النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى ولان فيه جمعا
بين الدليلين بحمل الكلام مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثلا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر
في حل ما فوق الاربع من غير المحارم وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع
فيعمل به وقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على
انها للتوقيت وقوله عم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله واذا خفي اي المراد من
اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض والاول يسمى خفيا والثاني اما ان يدرك المراد بالعقل او لا
فالاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا فالاول يسمى مجملا والثاني متشابها
فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل مأخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله
بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي
ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس
اللفظ قلنا بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول
مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له
على ما هو كالمراد فيه في المعنى الذي تعلق الحكم به يثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور
المالك وتيقظه فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان
في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحفظ بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اي الحاق
باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب غسله اوفي من العكس لان
التطهير في الغسل باطن الفم دون ترك ولان الطهارة الصغرى اخف وقوعا من الكبرى فيها التخفيف
اليسر وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فيما الا الماء لا يورث العمى فلحق بالباطن
في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في داخل الفم والانف
كما في السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل

يجب ومن خلاف فيه بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه عموما لا يعلم قبل الطلب
وال؟ اسل في ان جميع ظاهر البدن من البشرة والشعر مع داخل الفم والانف وبدونه قوله
او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى والقوارير كانت قوارير قوارير من فضة
اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير
لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة كالاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا
تكون الا من الزجاج فكانت استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل وهو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ
خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك
او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة
والربوا قوله والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يدرك اصلا كالمقطعات في اوائل السور
مثل الم سميت بذلك لانها اسماء حروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها
بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحروف تطلق على الكلمة قوله وامثال ذلك
وكاليد والوجه ونحوهما مما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجئ وجواز الرؤية بالعين
مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية
والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات
اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة ويجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما
تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكونان من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة
لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا
بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان
ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التستر عمن مع اهل للرؤية والكرامة
يكون عن عيب ونقصان في المتستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا واجيب بانه
يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل لا ستر الا عينيه وجلاله في الخلق انه لغني
بالدليل القاطع بثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال
الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في
الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد
والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر
ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه
قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث
الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب
الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض في زيادة معلوم

لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله
على ان تاويل المتشابه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على والراسخون في العلم
الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن
متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين
المستقيمين الذين لا يتجاوزون الى ما ليس لهم وتشكيلهم بجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد حقيته
مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي بالمتشابه
بحقيته وسواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لانا لا نختص على الراسخين في العربية
انه لو قصد ذلك لكان من الانسب بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الخ اي على ذلك
المذهب اي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا
للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون
والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو
من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ
وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس قوله فكان
ابتلاء كما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم اصلا
عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراك بين المعطوف
والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تنافي في جعل الحكم على معطوف عليه ومعطوف
بمعنى انفراده بما بذلك دون غيره كما مثل في جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر وقال لا اشارة الى الجواب انه
في بداءة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم
لان له ضربا من الجهل لان العلم غاية متناهية فكيف يبتلى به واما ما قال ضربا من الجهل لانه لا تكليف
بالجهل الذي لا يعلم شيئا فلا يكون الراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر والابتلاء
الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وانما
جعلوه اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير
نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه
لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة واضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا
لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول لما استفاض نقل
تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين عن علي وابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول الراسخون
في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم القطعي
لا الظني او الآية انما تكلموا في تأويلها ظنا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق

أن هذا لا يختص بالمتشابه بل الحمد القرآن من هذا القبيل لأنه لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه
للبشر الغوص على لآليه والإحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى أيضاً قوله مسئلة
ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي ولا شبهة أنه اعتراض على ما ذكره من أن اللفظ يفيد القطع
وجواب عنه تقرير الاعتراض أن الدليل اللفظي مبني على أمور ظنية وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني
المفردات والنحو لمعرفة معاني الهيئات التركيبية والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى أمور
عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما مما له دخل في تعيين المقصود مع احتمال غيره من ذلك والأمور المذكورة
كلها ظنيات أما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة إن نقلت بطريق الآحاد أو على
التواتر وكلاهما منتف وأما العدميات فلأن مبناها على الاستقراء وهو يفيد الظن دون القطع
ولا يخفى أنه لا معنى لابتناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب أنه إن
أريد أن بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وإن أريد أنه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور
لا يفيده لأنا لا نم أن الأمور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات لعدم العصمة
وعدم التواتر قلنا لا نم عدم التواتر في الكل فإن منها ما هو متواتر لغة كالأرض والسماء ونحوهما
كرفع الفاعل ونحوها عدة أن ضرب فعل ماض فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظي وقوله في
العدميات لأن مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على أن الاشتراك والمجاز وغيرهما من الأمور
التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الأصل يحمل على معناه قطعاً ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه
عند عدم قرينة خلاف الأصل فيجوز أن ينضم القرينة قطعية الدلالة على أن المراد به ما يعلم قطعاً
أن الأصل هو المراد ولا يلزم بطلان التخاطب إذ لا فائدة له إلا العلم بمعنى الخطاب لو لزم منها
وبطلان كون المتواتر قطعياً لأنه خبر انضم إليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعاً وهي بلوغ رواته
حداً يمتنع تواطئهم على الكذب فإذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على أن معناه هو المراد لم يكن المتواتر
قطعياً قوله وقد أول الواو في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالاً لإفادة التقديم لا للتقديم النافي لقطعية
المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لأنهما معاً شرط واحد ولا يتصور إفرادهما
قوله كيلا تكون من قبيل أكلوني البراغيث فإن قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لأن أكلوني
البراغيث أيضاً يحتمل التقديم على أن يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو وضمير
جمع لها قلت المراد بقبيل أكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على أن الفاعل
سواء كان الفاعل من العقلاء أو شبيهاً بهم أو لم يكن فلا يخرج الآية باعتبار التقديم وإن أخرج
من هذا القبيل قوله والمعارض شرط عدم المعارض العقلي لأن النقلي يقبل التأويل بخلاف العقلي
وكأنه فرع العقلي لاحتياجه إليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الأصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق
الأصل قوله ومن ادعى أنه لا طريق لمعارضة دليلاً على بطلان قول من زعم أن لا شيء من الدلائل
أي الأدلة اللفظية بمفيد للقطع تقريره أن القول بذلك إنكار للقطع بالأحكام الثابتة بالتواتر

ثم وجود

ثم وجود بغداد مثلاً لأنه إنما يثبت بالتركيب الجزئية وإنكار ذلك لمن كان متروماً بمغالطة دليل
من زيف فهو سفسطة وفي الأصل الحجة المموهة استعملت في أمثالها الدالة على نفي ما علم
تحققه بالضرورة وإلا فهو عناد أي إنكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لأنا لا نم أنه
إنكار للمتواترات لأن كون كل خبر ظنياً لا ينافي إفادة المجموع القطع بواسطة انضمام
دليل عقلي إليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كما يحكم الجماعة بالعلم الحاصل
من المحكم فإنه قد انضمت إليه قرائن قطعية الدلالة على عدم إرادة خلاف الأصل قوله التقسيم
الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروه في عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه
ووجه ضبطه على ما ذكره القوم أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتاً بنفس النظم
أولا والأول إن كان النظم مسوقاً له فهو العبارة وإلا فالإشارة والثاني إن كان الحكم مفهوماً
منه لغة فهو الدلالة أو شرعاً فهو الاقتضاء وإلا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره
المص أن المعنى الذي يدل عليه النظم إما أن يكون عين الموضوع له أو جزءه أو لازمه
المتأخر أو لا يكون كذلك والأول إما أن يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة
أو لا فإشارة والثاني إن كان المعنى لازماً متقدماً للموضوع له فالدلالة اقتضاء وإلا فإن
كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أنه وضع ذلك اللفظ لمعناه أن الحكم
في المنطوق لأجلها فدلالة نص وإلا فلا دلالة له أصلاً والتمسك به فاسد فالأقسام المذكورة
الدلالة وتحصل باعتبارها تقسيم النظم لأنه إما أن يدل بطريق العبارة أو الإشارة أو الاقتضاء
أو الدلالة وتمام ما ذكره المص لتقسيم الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ
من أمثلتهم وكأن كلام القوم أن الثابت بالعبارة والإشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان أن
كلاً من الموضوع له ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فتبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء
المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن فإنه كان مقتضى كلامهم أن كلاً من الثابت
بالعبارة والإشارة ثلاثة أقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر أورد الأمثلة
أدعى تتميماً للمقصود وتوضيحاً له ولزم منها تكثير بعض الأمثلة ضرورة أن الإشارة تستلزم العبارة
وأن ثبوت الشيء يستلزم ثبوت كل جزء أو ولو لازمه ثم ههنا أبحاث الأول أن كلام المص
مشعر بأن معنى السوق ههنا ما ذكر في النقل المقابل للظاهر حتى أن غير المسوق له جاز أن يكون
نفس الموضوع له كما في قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فإنه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة
بين البيع والربا وإشارة إلى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربا وإلى أجزائه كحل بيع
الحيوان مثلاً وحرمة بيع النقدين متفاضلاً وإلى لوازمه كحل انتقال الملك ووجوب التسليم مثلاً
في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربا وفي كلام بعض الأصوليين أن معنى المسوق له ما
يكون مقصوداً في الجملة سواء كان مقصوداً أصلياً كما نعلمه في آية النكاح أو غير أصلي بأن تعقد بها

باللفظ اي دلالة هذا المعنى لكن لغرض تام معنى آخر كما في آية التكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة كان
مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه قد يكون من لوازم المعنى كانتفاء تبيع الكلب من قوله عم
ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو البركات حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها
ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انتهى اي الثابت بدلالة النص اذا
لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازما له فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار
دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة
النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجلها لوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فاعتبر
فانه لم يحكم احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة
اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة في حق
الكل ان الثابت باشارة النص قد يتوهم على مشايخ حيث لا يفهمه كثير من اذكياء العالمين بالوضع كما نزله
كالاب بالانفاق في استغنائه اي الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اكثر مدة الحمل على اكبر
من الصحابة مع ما عهد من علمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول
والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء
الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا
اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله وانما جعلوا الخ لان اي انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا
بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم
الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا
الى انه يجب ان يثبت اولا ليصح الكلام فيثبت الملزوم لان دلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة
تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس في المعلول انما يدل على علته
بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز
ان يكون حصوله بالنار والقمر والمطرد الكلية اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال
على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا
على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس مثبتا للعلة
لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فمحسن ان يقال ان المعلول
كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من
قوله تعالى لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل
هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى
ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال الملك

عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز وقيل هو استعارة شبهوا
بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لم يجعل للكافرين
على المؤمنين سبيلا او المراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم في قوله
الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى لا يجعل السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء
لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة
وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة
والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء
لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلف
هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل
ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ متعلقه للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه
طفلا حقيقة وقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال
سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم
وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت ان الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام
الثلثة قلت جعله المص من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى
الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا شك
ان جزء العدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر
ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا قوله فان اراد الخ اي اراد الوالد استيجار الوالدة
لارضاع الولد يكون استغناء اجرتها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في
المجهول لتقدير والقطع وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرتها عن التقدير يكون بدلالة
لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون
في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفقة يعود اليهم وكذا من الكسوة لان الولد في حجرها ثابت
النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات قوله لان
الاطعام جعل الغير اي اكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته
آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط
انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام
اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي
آكلا ليست في نحو بيع العبد قوله والحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه
ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين
وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا تكفي الا لحاجة الاكل فقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين

كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فكذا دفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز
التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز
وهو التمليك قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبارة
في الحقيقة هي اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان
بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الكلام نفس الثوب فوجب
التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في التمليك دون الاعارة اذ بالاعارة تصير الكفارة
منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله من اوسط
ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولهذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا
على محل من اوسط لا على الاطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون
وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال
فان قلت البدل راجح بكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان في التقرير
ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر في لفظ الاهل
اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفوت ايضا ما التقدير
اي اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين
اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف
فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا لم يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى
مساكين بل الى اهليكم وايضا في العطف المذكور وجه للاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من الطعام
ولا اخفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام لانه لا يجعل الملابسة المصححة للاستعمال بمجرد اضافتهما الى شيء
واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد وكتابه ومررت بفرسه وجاريته قوله على ان الاباحة جواب على تسليم ان المذكور
في التخيير من جنس التعبير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل فكلوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدأ الصوم
بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب
النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال
الشيخ ابو المعين لكن ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم
ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك
الذي هو الصوم الشرعي عقيب اخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا
بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية
الى الان قوله ويسمى فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت في كلامه من فحوى كلامه اي فيما تنسمت من مراده بما
تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق

اثباتا او نفيا ويقابله مفهوم المخالفة قوله وكذا الكفارة ثبتت بالمنافي على ان الثابت بدلالة
النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالـ
وقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية
على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان
صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة
المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على
المرأة في الحديث لوروده في واقعة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد
كفارتها بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق
السبب في جانبها وهو ممنوع قوله بل ولما ان ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب
اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة
فيهما لا سيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا التحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة
النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود ولا فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية
بالوقاع لتعلقه بالادمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه
والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى تبقى على العبادة بقاؤها عند ورود المحظور
عليها لعدم المضادة والثانية تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض
لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي
هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف
تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى
عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا في الاكل الحكم لهذا الافساد ولا
لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم
الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب
الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح
موقوف على التلف لكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى الذي
يفهم منه في اللغة ذلك الفعل لوروده في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم
بينهما ليس الا تبدل الاسم كالسارق والطرار والنباش وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة
لا بالقياس وللخصم انه يمنع فهم من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير
من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان الموجب للحد هو مجرد قضاء
الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قوله لان ولد الزنا
هالك حكما لانه لا تجب نفقته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب ولا منفق عليه فهلك ولهذا

لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا المجنون والزنا بالعجوز والعقيم التي لا تزوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلت المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين لان طبعها الى ... بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الزاجر احوج وهذا بيان لكونه اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا في اللين والحرارة لكن فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع اذا ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء وهو دونه في الشهوة فرده بيان ان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولا يمكن بيان زيادتها في الحرمة فرد بان حرمة اللواطة مما لا تزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض الاجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمة لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد قوله لا قود الا بالسيف محمل معنيين فعلى المعنى الاول هو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجارح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رح الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع فان نوح ... عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف المتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواها للحيوة وبواسطتها تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل وهو القصاص لينبغي كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيتحقق الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى الصيد او الكافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والذنب الدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فيتحمل العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا يكونان

العبارة

العبادة لقوله عم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكباير فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالقران بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقتضي به الشهوة قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فيكف وجبت الكفارة عند ابي حنيفة رح وحاصل الجواب ان فيه شبهة الخطاء من ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات التي تليق بالعفو بالتاويل وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل الجواب ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم الفعل انما تمكنت في فعل العبد وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان حرمته ليست كحرمة المسلم في العصمة ... لتمكنه من الرجوع الى دار الحرب فكانت فيهما والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لانه الجزاء للافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم والقطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض يتقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق لقوله عم في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما نقصان دينهن قال عم تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه عم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على التسوية ولو سلم فاكثر اعمار هذه الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النقصان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمارها ما بين الستين الى سبعين على ما ذكر في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم ان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا تثبت الحدود والكفارات بدلالة النص ويتقدم على خبر الواحد والقياس حتى ... في قبول التخصيص فلا ... لان الثابت بالدلالة لا يتعلق وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يتعلق صرح بذلك شمس الائمة رحمه الله قوله عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يتقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى

اللغوي في الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالماً عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد
بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم حيث جعل
كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قلت المراد جزاؤه
الآخرة وان الكفارة فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف
الى الفاعل مع جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد قوله وهو اي الثابت
بدلالة النص مع انه ثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك
في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعنى فتصير بمنزلة الثابت
بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه يتقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة
للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءاً
من الفرع اجماعاً وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيداً ذرة فانه يدل على منع اعطائه ما فوق
الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة
فيما فوقها بصفة الاجتماع قلت لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة
قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف انه لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس
او لا وسواء شرع القياس ام لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو لا فيه
من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب
والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت ترجيح على كون
المعنى في الدلالة مدركاً باللغة فان حكمها يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت
الحد والقصاص بل اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع
على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في
حال الاحصان قوله ولا يثبت ذا اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك
بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحد وبخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه
في بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة
لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب
ليس مما يفهم لغة بل رأياً فهو من قبيل القياس كما لم يكن مثبتاً للحد والقصاص قوله فوافقه دلالة النص
واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان
اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكاً له وسببه الملك ههنا البيع كما هو المناسب
بما سبق لان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي
وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه
او صحته او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازاً عن المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضي

لاعتبار

زيادة ثبتت شرطاً لصحة المنصوص عليه شرعاً وقوله شرطاً حال من المستكن في ثبتت وبهذا
جاز تنكيره مع كونه عائداً الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فيفهم منه
ان المقتضي لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة رح حيث قال المقتضي زيادة على المنصوص
يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيداً او موجباً للحكم قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع
اركانه وشرائطه الضرورية اليه لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية
والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبياً عاقلاً اذن له الولي في التصرفات
لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق
قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه لا يحتاج الى القبول في الامر بالبيع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ
هو هذا المقدر فكأنه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام
البرغري من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته
منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقاً بالامر
على معنى اعتقه بائعاً عني ووكيلاً لا صلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان
عني حال من الفاعل وبالف متعلق بالعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعاً
مني بالف قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب
الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور وانما قيد بالقبض
في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطاً لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق
عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في
البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظراً الى
اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يعمل بدونه ولان الفاسد لضعفه احتاج
الى القبض ليتقوى به فلا يحتمل التقوي بثبوته في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضي على لفظ
اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحاً له اذا كان تحته افراد لا يجب
اثبات جميعها لان الضرورة تندفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى
على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضي معنى لا لفظ وقد
ينسب القول بعموم المقتضي الى الشافعي رحمه الله وتحقيق ذلك ان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده
ما يتوقف صدقه او صحته عقلاً او شرعاً او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول له
تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضاً بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل
يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل واذا تعين بالدليل
فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام
والا فلا فهذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضرورياً لان مدلول اللفظ لا يتخلف

عنه وتحنثوا الحلف فيما اذا قال والله لا آكل وان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي يجوز نية
طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني الاكل الواقع في سياق النفي او الشرط لان المعنى
لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة رح لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص لا خلاف في شمول الحكم
وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة رح اولى لانه لا ينفك الحالف الا في جميع وجوه الحلول
عليه في كل صورة لا على عموم المقتضي وكون المثال المذكور من قبيل المقتضي كلام على تفسير المص واما
على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية متوقفة على الصحة العقلية وهي
على المقتضي فيكون صحة الحلف على الاكل موقوفة على اعتبار المأكول قوله فان قيل تقرير
السؤال ههنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضي لا عموم له لكن لم لا يجوز ان
ينوي الاكل دون الاكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست
بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا
آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب لكن المصدر الثابت
لغة اي في ضمن الفعل هو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء وهو الدال على
الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان
فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه
نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا
لا يدل الا على الماهية ولذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا
ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر
الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قوله لدلالته اي دلالة لا آكل على ان
لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد
فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة
اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي الجميع ضرورة قوله فان قيل
تقرير السؤال لكن دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص تقتضي
سابقة العموم فللمقتضي عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك
او احد نوعي الجنس بقرينة كون الكلام من المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى
وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي معنى يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما
بفعل صاحبه في الاخذ البيت تكون بصفة الكمال في الدار انما تكون لاتصالهما في توابع السكنى
من ارادة الماء وغسل الثوب ونحو ذلك لا في اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا
في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا يحنث عند عدم النية
ولا يجوز نية بيت دون بيت ودار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضي قوله وفيه تغيرت

كما ان في نية الثلث لا حاصل قوله وتمام تحصيل ذلك ان قوله فنجري فيه مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء
لفخر الاسلام فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك
قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة رح نية الثلث في بعض
منها كطلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق
طلاقا وطلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا ومرضه كان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت
بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة
فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل مع ان الكل يراد اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق
يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق ثم على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء
واما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة
بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة
فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من
قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض على مصدر حادث في الماضي
فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا
الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء
لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما
ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق
الثابت هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله
على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا آكل لكن المصدر الثابت في ضمن الفعل
ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة
له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فاعلم فمن اين صحت فيه نية الثلث قلت من جهة
ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث
لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما مر في بحث
فان قيل فلم لم تجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز
صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضي ايضا نظرا الى انه
لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو
معنى عموم المقتضي ولهذا قال المص اذ الطلاق ثابت اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث انما يصح
بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ ثم نية التخصيص مبني
على الملفوظ فثبت عدم عموم المقتضي بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني
صحة نية الثلث قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان جميع العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت

وتمكن وطلقت حكمها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني كالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق
الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون قضاء اخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء
فيصير بمنزلة طلقتك طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء كان البيع في
مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول الامور اعتقته لانا نقول معنى الكلام
انه يجب ان يعتبر اولا البيع مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق منه شرعا وهنا
لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق
من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون هذه الالفاظ
انشاءات في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور جهة المتكلم فيعتبر الشرع
ايقاعها بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت
هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهة بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه
الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى
لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق في
نظره للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به
ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من
يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر
وايضا يقطع بحمل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان
وبين ما اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا
تحاشى المص عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف
على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة
للمراة وهو ليس بمتعلق في ذاته بل يتعلق هذه الصفة اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير
ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يبتني عليه لعدم قرة حتى ان هذا الوجه مذكور في الهداية
وهو غير شامل لمثل طلقتك ومنها ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة
المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق
ذكر للطلاق لغة لان ذكر العالم ذكر العلم فقال ان ذكر الطالق ذكر للطلاق الذي هو صفة المراة
لا الطلاق الذي هو تطليق هذا عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت
من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة
وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع
انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج مقتضاء عبارة ثابتا بطريق العبارة فيصح
نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل

تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض
بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نية الثلث فيه
اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل
المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق
ليس بابعد من ذلك في يصح نية الثلث فيه لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق
مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية
الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب انه ليس لنا الطلاق
الذي هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه لا بتبعية
التطليق ومع لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لانه ثابت في انت طالق
طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كانت صحة نية الثلث في
الطلاق مبنيا على صحة في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المص قوله لان المقتضى
في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون قوله اي اذا كان كالملفوظ اشترط جواز قوله لا
على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس بل هو عام لكنه اسم
جنس قوله فلما لم يبق ان صحة الثلث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل
ارادة معنى المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك لان البينونة
قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة
للحل المحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل
من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا لكان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيه ايضا
المقتضى نية على معين اي كما في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح
نية على معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين
الاول المتيقن ليشكل ما لو اراده اذا لم ينو شيئا تعين الاول اي الخفيفة لانه المتيقن قوله لان الطلاق
لا يحتمل رفعه اصلا واما يتوهم ذلك من الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو
ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا والا اذا جعل الحل لتوقفها على انضمام
الطلقتين له وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له قوله وما تتصل وحذف
اتصال المحذوف بالمقتضى حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى
بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف
مفهوم يتغير باثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يتغير باثباته المنطوق والمحذوف يكون بمنزلة الملفوظ
ويجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف بوجود التغير وعدمه فلا تغير في مثل قوله تعالى …

أي فجرى به فانفجرت وقوله تعالى فأرسلون يوسف أيها الصديق أي فأرسلوه فأتاه فقال يا يوسف
ومثل هذا كثير في المحذوف وإن أريد أن عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف
الذي لا تغيير فيه عن المقتضى قوله فصل قسم الشافعية المفهوم إلى مفهوم موافقة وهو أن يكون
المسكوت عنه أي غير المذكور موافقا للمنطوق أي المذكور في الحكم إثباتا ونفيا وإلى مفهوم مخالفة
وهو أن يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة شرائط أتى أولها المص ههنا وقال لا
بد في ذلك الشرائط وغير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم أن شرط مفهوم المخالفة أن
لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمص حصر الشرائط في المعدود لكن
وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بأنه لو لم يوجد فيها الشرائط
المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكر إن شاء الله تعالى قوله أن لا يظهر أولوية ولا مساواة
حتى لو ظهر أحدهما بأن كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص أي مفهوم الموافقة أو بالقياس
يحتمل أن يكون على سبيل اللف والنشر أي بدلالة النص في صورة الأولوية وبالقياس في صورة المساواة
على ما هو المذكور في أصول ابن الحاجب وغيره أن مفهوم الموافقة تنبيه بالأدنى على الأعلى والأعلى
كان الحكم في المسكوت عنه أولى ويحتمل أن يكون الثبوت بدلالة النص في صورتي الأولوية والمساواة
أيضا إذ الدلالة بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس إذا توقفت عليه
على أن دلالة النص لا تتوقف على الأولوية كثبوت التحريم بدلالة نص [illegible] قوله وقد يلزم
الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الأمران في كل من القولين لأن الأول
يدل على أن غير محمد ليس برسول وهو كفر واضح والآخر يدل على أن غير زيد ليس بموجود وهو أيضا كفر ولزم
لوجود الباري تعالى والمص خصص الكفر بالأول والكذب بالثاني فإن قيل إنما يلزم ذلك إذا تحقق شرائط
مفهوم المخالفة وههنا ممنوع لجواز أن يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الإخبار برسالة محمد ووجود
زيد والطريق إلى ذلك هو التصريح بالاسم قلنا نعم لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لأن هذه الفائدة
حاصلة في جميع الصور قوله ولإجماع العلماء يعني أن القول بمفهوم اللقب يؤدي إلى نفي الإجماع على صحة
تعليل النص أي إثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لأن الفرع إن تناوله الاسم
لا حاجة إلى القياس لثبوت الحكم فيه بالنص وإن لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه
فلا يجوز إثباته بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بأن موضع القياس لم يثبت فيه مفهوم المخالفة (بالقياس إذ لا عبرة به)
اتفاقا لأن من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل أيضا
بأن النص لم يتناول غير المنطوق في إيجاب الحكم مع أنه وضع للإيجاب فلأن لا يتناول غيره لنفي الحكم
عنه مع أنه لم يوضع للنفي أولى وبأن ما يكون مؤثرا في إثبات شيء لا يكون مؤثرا في إثبات ضده
ولأن الكلام إنما يدل بما تقدم لا يجوز أن يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم
ويدل على إثبات شيء في محل وإثبات ضده في غير ذلك المحل وعلى هذا تناول النص لغير المنطوق عين النزاع

بل يتناوله نفيا لا إثباتا قوله وهو الماء اللام للاستغراق يعني أن جميع أفراد الغسل الجنابة ثابتة
من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة وللإجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس
قوله ومنه تخصيص الشيء بالوصف أي نقض شيوعه وتعليل اشتراكه وذلك بأن يكون الشيء مما
يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الأول علامة أنه تلك الصفة دون
القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم بإحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي
الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الأول أن المتبادر إلى الفهم عرفا ولهذا استقبح مثل الإنسان
الطويل لا يطير وأجيب بأن الاستقباح إنما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال لأن المثال الجزئي
لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لأن مراد المص أن كثيرا من أهل اللغة قد فهموا على ما نقل عنهم في
صورة جزئية والغرض من المثال التنبيه على أن كل صورة تخلو عن فائدة أخرى يفهم منه أهل اللسان
هذا المعنى فلولا أنهم عارفون أنه لغة لما فهموه الثاني أن حمل الكلام على إثبات المذكور ونفي غيره أكثر
فائدة من إثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يترجح المصير إليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فإن قيل
لم يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفائدة إذ به تثبت وتكثير الفائدة إنما يحصل بدلالته
على النفي عن الغير فيلزم الدور أجيب بأن ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو أن
يعلم أنه لو دل لكثرت الفائدة لا تكثير الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو
تكثير الفائدة عينا لا عقلا أي حصولها في الواقع لأنه لا يعقل حصولها بدون الدلالة وجوابه كلام وهو أن الوضع
لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره المص لظهوره الثالث أنه لو لم يكن في التخصيص بالوصف
الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لأن التقدير عدم الفوائد الأخر والأول
باطل لأنه لا يستقيم التخصيص من آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله أجدر وليس هذا
بيانا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم أن كل ما خص لا فائدة للفظ سواه تعين أن يكون
مرادا وهذا الخروج في نحو القاعدة الكلية من الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لأن المرجح
ظاهر وهو أنه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بأن يقاس المسكوت
على المنطوق لأنا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع أن تعليق الحكم بالشيء المذكور
صفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة
قوله وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فإن قلت هذا لا يصلح إلا على إثبات
بإبطال أدلة الخصم بل بعضها ولا يكون موجها قلت إذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت النفي والمطلوب
منع ذلك ونفيه يكفي في المطلوب رد ما ذكره الخصم من أدلة لأن الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل ثم إنما سكت عن
رد البعض لظهور أن ما ذكره المص يصلح أن يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه إن شاء الله تعالى فإن قلت أولى
شرائط مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة على ما صرح به المص رحمه الله أيضا فكيف ادعى
أنهم حصروا موجبات التخصيص في الأربعة وهي نفي الحكم عما عداه قلت لأن ظهور الأولوية والمساواة

وان شرط علامة في المنهوم مثلا انه ليس موجبا للتخصيص عليها لا يخفى قوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير
بجناحيه ذكر صاحب الكشاف لكن معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه
قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم
محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد
من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس لا الفرد والمعنى الذي
حمل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم
قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق
لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص
بالوصف على نفي ما عداه مشروط بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما
اما الاشتراط فكلام واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا
في كلام الله تع وكلام الرسول عم فانه يجوز ان يكون لكل كلمة واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن دركها
فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم
عما عداه وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة
وفي نفي الحكم عما عداه سهو كما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية
ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال عن الحادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك
مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى
اصلا واما ثانيا فلان مثل الوصف للثناء والمدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء كما عرف
وكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص بتعريف الشيء
وتعليق الحكم واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على
الجزم بانتفاء الموجبات كلها بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل
والتفحص قوله لكان في ذكره ترجيحا يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان
انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح اخر غيرها قوله ولان في قوله
فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء
وح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت
لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من مسائل الاصول قوله مخرج العادة
يحتمل الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور
بذلك الوصف وان الغالب الاتصاف كما ان الربائب في حجوركم فلو كانت الغيبات امهات
في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولادتين ستة
اشهر فما عدا قوله اما ههنا فلا يعني ان الغرائش انما يثبت لهم من وقت الدعوة لكان الانفصال العلوقين

٨١

ما خير بين قبل ظهور الغرائش فيها فيكون ولد با امة قوله في ارض الخ اذ يحتمل ان يكون صفة وارثا
وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما
اذا كانوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله علا بشرطيه
فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة
ينتفي بانتفائه وهذا دليل تفرد به الشرط وتالجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف
جار ههنا وبالجملة دلالة مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة
قوله بعين ما ذكرنا ان الاية بناء على علية الحكم لا بانه على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وهذا اثر
من ثمرة الخلاف يعني لو كانت ثابتة معلوفة فلا تؤخذ زكوتها لا تجب بل الزكوة في السائمة
خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي عنده ويجوز
قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه
الشيء بل ما علق عليه الحكم كما تقول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء
المعلق عليه وهو كلامه والمعنى ان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف
العام ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه
شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة
للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة
او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم
ان يكون موقوفا عليه لانه قلنا بحاله ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه وان كان له
سبب اخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع
في عدم القطع قوله ومن لم يستطع الاية ومن لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح
مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما
شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم
شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله في ان
المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي لان نسخ التخصيص وذلك
لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير
الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز
بقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تع فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يتم دليل على ثبوت هذه الاحكام
قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان لا يثبت عند ثبوته وهذا
فيما ثبت قبل الشرط هي الجواز نكاح الامة قلنا كذلك من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته

في الحال قبل ذلك بنفس آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجر ان يثبت
بالامر من ان اثبات الثابت محال قوله وهذا بناء على التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان
الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرية
فالشرطية خبرية وان كان انشائية فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام
واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على انتفائه عند انتفائه وكل من الشرط
والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فالثاني في نحو ما الاول وجعل التعليق
ايجابا للحكم على وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء
حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما فصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا للعموم التعاد (?) على
بعضها وقال ابو حنيفة رحمه الله انما يجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي
والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما
شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التعاد (?) حتى يقتصر على البعض
قوله وكفارة اليمين الخ وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم
عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط
واثر الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل اليس ان التعليق
بالشرط في نحو يمين الذي نحن فيه قلنا لما تقرر هذا الاصل في قولنا انت طالق ان دخلت الدار حيث
كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه
صورة التعليق او لا وانت الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث
شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير
نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله
وفي البدني تمام يثبت ان نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل
الشرط اجماعا والوجوب في البدني انما هو وجوب الاداء اذ لما مثلا زمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت
الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة
قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل
عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست
بواجبة الاداء بل يظهر اثره في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يقضيه بعد زوال العذر
واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا
الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولا حرج في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب
الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة
وفخر الاسلام رحمه الله ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها

من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا حذف وان
الاعتبار للحذف او المجاز واما معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن
اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وعلى هذا يقال لا تشرب هذا الماء
بيديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه فلا
اذا اضيفت الحرمة الى ما بين يديه فهذا اولى وذكر في الميزان ان المعتزلة
انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان المحل المحرم قبيح
ولا قرب مما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها
لا بنسبة كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة
الغير لان حرمتها لاحترام المالك قوله وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند
وجود الشرط وذكر في بيان ذلك طريقين احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط ليس
السبب لما مر ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت طالق وجود السبب لا يكون
سببا الخ لان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا
قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون
شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك يمين الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على قول لئن
الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين
وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود
الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب
لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوجود واورد على انه لما لم يتصل
الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان
يرجى الوصول بوجود الشرط والحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر
البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله قوله فيجوز
تعليق الطلاق والعتاق بالملك لتمسك بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه انه خطب
امرأة فابوا ان يزوجوه الا بزيادة مهر فقال لئن تزوجتها فهي طالق ثلاثا
فبلغ ذلك رسول الله فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث معتبر لا يقبل التأويل
فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين
الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت لافضائه الى الكفارة انما تجب على تقدير
عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم
ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا تبقى عند وجود
الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا

الى الثلاثة من حيث انه جناية وتمثل لكنها لا توجد بدون اليمين فلو كان شرطا وكقايل
لئن يقول علي لا وكل لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية
عن البر كالصوم والاطعام فيمتنعان عن الارتكاب محظور زبهما وبعد الانقلاب يصيران
سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب ادعيا اضر لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني
الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق فان قلت لان العلة
علة الايجاب لا صل لا للبقاء والخلف خلفه في البقاء وثم لكون سبب الكفارة هو الا
او الصوم نكر بل السبب هو الجناية بعلتها قوله وفرقه اي فرق الشافعي رح بين الحقوق
المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان
لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة
وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا
في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية
في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية
فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة وهي كسر هوى
النفس بخلاف في البدنية ويجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البد[نية]
وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان
ويندفع الخسران قوله وبتبين الفرق لا تجعل الشافعي رح التعليق بالشرط بمنزلة الاجل
وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق
بان الاجل انما دخل في الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنع السبب عن الانعقاد
والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتأخير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه
ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في نفس الحكم بان
ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون
رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخير له ضرورة
انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان
الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل
على ما له وكمال التعليق لئن يدخل على السبب اذ لا ضرورة فيه الى الاقتصار على مجرد الحكم وحمل
التعليق على الناقص منه بخلاف البيع لانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير
بالشرط قمارا وهو حرام محض ومثاله لئن يقول للعبد [illegible] دون الاستقلالات على ما سبق
من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق قوله الباب الثاني من البابين
اللذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي

من الوجوب

من الوجوب والحرمة وغيرها ففيه مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد للكلام
لم يرد القسمة للحكم الشرعي كما لكن الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم
قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء بالمفرد لان
انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال لكونه بالنظر الى نفس اللفظ
المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض ما
لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ
المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد به احتمال
احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يتصف القائل بوصف
القول كما يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور
لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء
واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من
حيث الماهية والاحوال في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول
هذا اللفظ فلا دور قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم
لمفهوم او نفيه عنه فالمعلوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم القيام
واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن
الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي لا يجعل لاثبات مجازا عن الامر
والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه
فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان
بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا
جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى
صورة الخبر فان قلت في مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر هو مجموع
المبتدأ والخبر ام خبر المبتدأ وحده قلت مثل صاحب الكشاف الى الاول وان المعنى
والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة
انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي
وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما
يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول ببيان الامر
والنهي فقال شمس الائمة احق ما يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء
بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال من الحرام وانما قال هنا لان المعتبر في علم
الفقه هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء افعل على سبيل طلب الفعل

عالياً افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس فانهما بطريق الخضوع والتساوي
ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء
الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون
والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع
في ان الامر يطلق على صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة
وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء
واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي
اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني يكون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل
وغيره مثل امر يامر وآمر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر
فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام
الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريقة الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول
فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر الا ان
المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لا يقال [illegible] الاستعلاء مستدركا
وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي
فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلت مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الاخر
بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته قوله والامر اي هذا اللفظ دون الكناية لانها راكبة
الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل
استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا
فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل القوي
والشان لتردد الذهن عند الاطلاق الى هذه الامور ودليل بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص
وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اي مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو
قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه والحاصل ان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة
على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه السلام يدل على الايجاب ايضا وهو محل النزاع
ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قوله لا يحمل امرا شاملا للقول والفعل
فالقول بكون فعله للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عليه السلام فعل فان كان
سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا
وان كان غير ذلك فقيل يجوز ان يكون حقيقة امر ثم النبي عليه السلام كذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض
نعم وقال الكرخي لا وهو المختار والكلام مبني على ان الاصل [illegible] هو ان الفعل [illegible]

منتزع عليه وهو ان فعل النبي عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم اي في فعل يعم
في الامر الذين يخالفون عن امره فاطلق وعلى ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني
اصلي فانه عليه السلام حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق قضاهن مرتبة فثبت بهذا
النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول لان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات
الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل ثبوته بادلة اخرى ثابت بدليل مستقل
قوله فلما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على بطلان كل
منهما مع الاشارة الى الجواب عما احتج به والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين
الاول لان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان
حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاف بالتقاسيم فلا يثبت
الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك للكثرة وانما
قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين
لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه
حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بينهما بل هو متواطئ الثاني ان الامر لو كان
حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل
للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والاولى ان
اعلم لان ابن الهمام يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح
اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر
الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الفصل
وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء
وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر
والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق
على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا
كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق
السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من اثاره
وقد يقال لانه الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية
المشتري اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شانه اي قصدته والا لكن الامر بمعنى الشان
في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية هو القول الذي تقدم من قوله اتبعوا

أم فرعون إن أريد أمره وشأنه فيما أمر به وما أمر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء
بوصف صاحبه قوله سلمنا أنه كان للأصل وهو كون الأمر حقيقة في الفعل مجازًا لغويًا ومجازًا يعني
إثباته بالنقل من أئمة اللغة أو الشيوع في الاستعمال سلمنا واشتغل بما هو من مباحث
الأصول وهو كون الفعل موجبًا أو غير موجب فقد بطل التفريع أولا وإن فرع ثانيًا وأما الدليل
فلأنا أما الأول فلأن الدليل إنما دل على كون الأمر للإيجاب إنما يدل على أن الأمر بمعنى
القول المخصوص للإيجاب لا يدل على أن الأمر بمعنى فعل النبي عليه السلام للإيجاب على ما سيجيء
بيانه واستدل المصنف على أن الفعل غير مراد بأن القول مراد إجماعًا فلا يكون الفعل لأن المشترك
لا عموم له ولما كان من مذهب المصنف عموم المشترك أعرض عن الاستدلال إلى المنع لأن الخصم
يستدل على كون الأمر للوجوب سواء كان قولا أو فعلا فيكفيه أن يقول لا نسلم أن الأمر بمعنى الفعل مراد
من الأدلة الدالة على كون الأمر للوجوب أما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره
فظاهر على ما ستعرفه وأما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع وأما ثانيًا
وهو إبطال كون الفعل موجبًا فلأن تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الأصل لحصول
المقصود بواحد اتفاقًا ومنها اللفظ موضوع للإيجاب اتفاقًا فالقول بكون الفعل
أيضًا للإيجاب مصير إلى ما هو خلاف الأصل فلا يرتكب إلا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد
الدال أعني الاشتراك وإطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الإيجاب
خلاف الاصطلاح لأنه إنما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال إن الموضوع
للمعاني إنما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الإيجاب
هو القول لا الفعل وأيضًا المقصود بالأمر من أعظم المقاصد لكونه مبنى الأحكام ومناط الثواب
والعقاب فيجب أن يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كما في الماضي والحال والاستقبال لا تحصل
إلا بصيغها وهذا ضعيف لأن انحصار الموضوع في اللفظ وفاء بالمقاصد حينئذ
المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للإيجاب بل القائلين به لا يدعون كونه موضوعًا
لذلك بل يدعون أنه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في أفعاله التي ليست بسهو ولا طبع
ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده
لشدة الاهتمام به ولكثرة الاحتياج إليه ولهذا كثرت الألفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام
وأما الثالث وهو إبطال احتجاجهم على النوع فلأن كون فعله موجبًا مستفاد من قوله عليه السلام
صلوا كما رأيتموني أصلي وهو صيغة الأمر لا من نفس الفعل ولهذا احتج إلى هذا الأمر بعد قوله
أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لأن القول بأن كون الفعل موجبًا مستفاد
من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والأقرب أن يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث
لا بالفعل فلم يوجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى أبو سعيد الخدري بينا رسول الله صلعم

بينا

رسول الله ص

يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم فلما قضى صلوته قال
ما حملكم على إلقائكم نعالكم قالوا رأيناك ألقيت نعليك فقال عليه السلام إن جبرئيل عليه السلام
أتاني فأخبرني أن فيهما قذرًا إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قذرًا فليمسحه
وليصل فيهما وبما روي أنه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال
أيكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبًا لما أنكر عليهم وزعم ما قال الإمام الغزالي رح إنهم
لم يتبعوه في جميع أفعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولا يصير مخالفتهم في البعض دليلا
قوله وموجبه لأمر فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الأمر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي
لمسماه أعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من أصحاب الشافعي رح إلى أن موجب
الأمر إذا أريد به التوقف لأنه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقًا وبعضها مجاز
اتفاقًا فعند الإطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف إلى أن يتبين المراد والتوقف
عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لأنه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي
للوجوب والندب والإباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين إلى التوقف في تعيين
الموضوع له أنه الوجوب فقط أو الندب فقط أو هو مشترك بينهما لفظًا قوله التأديب هو قريب من الندب
إلا أن الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الأخلاق وإصلاح العادات وكذا الإرشاد
قريب منه إلا أنه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الإنذار مثل قوله تعالى قل
تمتع بكفرك قليلا فإنه إبلاغ مع تخويف قوله كلوا الامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم
الله وقوله ادخلوها الإكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله ألا انجلي أيها الليل التمني حيث جعل
للتمني لأنه استطال تلك الليلة حتى كأن الانجلاء مما ليس في قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها
وقوله ألقوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الإيجاد
قوله فلنا أبطل دليل التوقف بأنه منقوض بالنهي فإنه أيضًا يستعمل لمعان مع أن موجبه ليس التوقف
للعلم الضروري بأنه ليس موجبه افعل ولا تفعل ثم عارضه بأنه لو كان موجب الأمر هو التوقف
لكان موجب النهي أيضًا التوقف لأنه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم أبطل المعارضة القائلة
بأن الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الأول أنه يستلزم بطلان حقائق الأشياء لاحتمال
النسخ أو بطلان حقائق الألفاظ بأن لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال النسخ أو الخصوص أو المجاز
أو الاشتراك الثاني أن الاحتمال إنما ينافي القطع بإرادة المعنى لا الظهور ونحن لا ندعي أن الأمر محكم في
إحدى المعاني لا يحتمل غيره أصلا بل ندعي أنه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه
للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وفيهما نظر أما أولا فلأن الواقفين في الأمر واقفون
في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لأن التوقف في الأمر هو التوقف
في أن المراد هو طلب الفعل جازمًا وهو الوجوب أو راجحًا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بأنه ليس للطلب

والتوقف في النهي توقف في أن المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم أو راجحا وهو الكراهة
مع القطع بأنه ليس لطلب الفعل ولا للتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن أين يلزم التساوي
وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل وأما ما يقال إن الاحتمال في الأمر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل
على تعدد المعنى وهو الوضع أو الشيوع وكثرة الاستعمال فأين هذا من احتمال [illegible] واحتمال
الألفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الإطلاق قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعتذروا [illegible]
في أكثر النسخ وفي بعضها ولا تعتذروا والحق أنه سقط منها شيء من قلم الكاتب والصواب
أن يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس لا تعتذروا
قوله وهذا الاحتمال لا اعتبار له والتوقف بسبب يبطل الحقائق قوله وعند العامة
أي أكثر العلماء موجبه واحد لأن الغرض من وضع الكلام هو الإفهام والاشتراك
مخل به فلا يثبت إلا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول بالاشتراك لفظا بين الوجوب والندب
على ما نقل عن الشافعي أو بينهما وبين الإباحة أو بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب إليه
الشيعة وما نقل عن ابن سريج ولا ينفي القول بالاشتراك معنى بين الوجوب والندب بأن موجبه
واحد وهو الطلب جازما كان أو راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل أو بين الوجوب والندب
والإباحة على ما ذهب إليه المرتضى من الشيعة فإن موجبه حينئذ أيضا واحد وهو الإذن في الفعل
ثم اختلف القائلون بأن موجبه واحد من الأمور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب
فقال بعض أصحاب مالك إنه الإباحة لأنه لطلب وجود الفعل وأدناه المتيقن الإباحة وقال
أبو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو أحد قولي الشافعي إنه الندب لأنه لطلب الفعل
فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وأدناه الندب لاستواء الطرفين في الإباحة والكون
المنع عن الترك أمرا زائدا على الرجحان وقال أكثر العلماء إنه الوجوب لأن كمال الطلب [illegible]
في الإيجاب الكامل الذي ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للإباحة أو الندب جعل النقصان
أصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ثم إن هذا إثبات للغة بالترجيح أعرض عنه المص واستدل
بالنص والإجماع أما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم
فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فإن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية [illegible] وحذرهم من إصابة الفتنة في الدنيا
أو العذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم للأمر وهي ترك المأمور به كما أن موافقته
الإتيان به لأنه المتبادر إلى الفهم لعدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب
أو الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالف [illegible] فلان عن [illegible] إذا أعرض عنه وأنت [illegible] إياه مقبل عليه
فالمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله أو أمر النبي عليه السلام يجوز أن يكون على تضمين المخالفة
معنى الإعراض أي يعرضون عن أمره ولا يأتون بالمأمور به وسوق الآية للتحذير عن مخالفة أمره وإنما
يحسن ذلك إذا كان فيها خوف الفتنة أو العذاب إذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه لا يقال

في مخالفة الأمر خوف الفتنة أو العذاب إلا إذا كان الأمر موجبا إذ لا محذور في ترك غير الواجب
لأنا نقول هذا إنما يتم على تقدير إيجاب الخوف والحذر بقوله فليحذر وهو أول المسألة وعين النزاع
وعلى تقدير كون أمره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الأوامر للوجوب
لأنا نقول لا نزاع في أن الأمر قد يستعمل للإيجاب في الجملة والأمر بالحذر من هذا القبيل
بقرينة السياق وإذ لا معنى هنا للندب أو الإباحة بل الحذر عن الإصابة المذكورة واجب
وأمره مصدر مضاف من غير قرينة العهد على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا
يتم المطلوب لأن المدعى أن الأمر المطلق للوجوب لا نزاع في أنه قد يكون في غيره مجازا
بمعونة القرائن وكأنه أقرب لئن يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر وإلحاق
الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراما وتركه للواجب ليلحق به الوعيد والتهديد ومنها
قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من
أمرهم التخيير لهم لمؤمن ولا مؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي أمرهم الله ورسوله
للتعظيم والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة
وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما وفي جميع أمرهما بدليل وقوع الأمر نكرة في سياق الشرط مثل
إذا جاءك رجل فأكرمه وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا يخفى أن [illegible]
أمرين أحدهما أن القضاء بمعنى الحكم والحقيقة أنه إتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى
ربك ألا تعبدوا إلا إياه أي حكم أو فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سماوات أي خلقهن والثاني
أمرهم ولا يخفى أن ما شاء الله أو الرسول بهذا المعنى متعين لأن [illegible] أطلق على تعلق
الإرادة الإلهية بوجود الشيء من حيث إنه يوجبه [illegible] أن المراد من الأمر هو القول أو
الفعل أو الشيء على ما ذكر وأي في قوله تعالى إذا قضى أمرا أي أراد شيئا وذلك لأنه لو أريد
حكم بفعل أو شيء احتيج إلى تقدير الباء وهو خلاف الأصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة
على الإطلاق لجواز أن يكون الحكم بندب فعل أو إباحته فيثبت الخيرة وعلى تقدير
أن يكون الحكم بفعل يجب نفي الخيرة يثبت المدعى وهو أن يكون الأمر بالشيء يقتضي نفي الخيرة
للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر أن المراد من الأمر في قوله من أمرهم هو القول
المخصوص إما بمعنى المصدر أو نفس الصيغة سواء جعل أمرا منصوبا على المصدر أو التمييز أي أمر الحكم
من الإبهام أو الحال على أن المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فالمعنى كونه
ومنها قوله تعالى ما منعك ألا تسجد أي ما منعك من السجود وعلى زيادة لا أو على الحمل على [illegible]
السجود [illegible] لأن المانع من الشيء داع إلى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والإنكار والاعتراض
وهو إنما يتوجه على تقدير كون الأمر للإيجاب [illegible] تارك الأمر [illegible] فله أن يقول لم
ما أوجبت السجود فلا يلزم اللوم والإنكار فإن قلت هذا لا يدل إلا على كون الأمر بالسجود للوجوب

تكوين

ولا نزاع لأحد في استعمال الأمر لغير ذلك وإنما النزاع في كونه حقيقة له اتفاقا بل قلت الإطلاق
قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله إذ أمرتك دون لفظ لم يقل إذ أمرتك
أمر إيجاب وإلزام دليل على أن الأمر المطلق للوجوب وهو المدعى إذ لا نزاع في أن
المقيد بالقرينة يستعمل في غير الإيجاب مجازا ومنها قوله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئا
أن نقول له كن فيكون ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذا الكلام مجاز عن سرعة
الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعني تأثير قدرته في المراد
بأمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار
إلى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق
والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والإرادة وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وأن الله
تعالى قد أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها
بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الأزلي القائم
بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات والحروف لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب
آخر ويتسلسل ولأنه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى والكلام يتوقف خطاب
التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد والمواجد جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب
التكليف أيضا أزلي فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذي سيوجد مأمور
بذلك وبعضهم على أن الكلام في الأزل لا يسمى خطابا حتى يحتاج إلى مخاطب وعلى المذهبين إنما
سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا أو حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الأمر
أعني أمر كن أما على المعنى فظاهر لأن معناه فيقول له أحدث فيحدث إذ لا يتحقق الأمر
بالوجود ويتحقق الوجود عقيبه وأما على الأول فلأنه جعل الأمر قرينة الإيجاد وتمثيل سرعة الإيجاد
بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مرادا بأمر كن لما صح هذا
التمثيل لعدم الجامع فسواء جعل هذا الكلام حقيقة أو مجازا يجب أن يكون الوجود مرادا بأمر كن
وكما يكون الوجود مرادا بأمر كن يكون مرادا بجميع أوامر الله تعالى لأنها كلها من قبيل أمر كن لأن
معنى أقيموا الصلاة كونوا مقيمين للصلاة وعلى هذا القياس فتبين أن المراد في أمر التكوين
هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة
من كان الناقصة وإذا كان كل أمر من الله تعالى طلبا للتكوين يجب أن يكون المطلوب بالحدوث في
أمر التكوين حصول المأمور به في أمر التكليف لأنه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من
جميع الأوامر حتى أمر التكليف لزم إعدام اختيار العبد في الإتيان بالفعل المكلف به بأن يحصل
الفعل البتة أو لم يشأ كما في أمر الإيجاد ويبطل فائدة التكليف فلا بد فيه أن يكون للمأمور
نوع اختيار وإن كان ضروريا تابعا للمشيئة لله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله لئلا يصير ملجأ

مطلب تعلق الكلام الأزلي بالمعدوم

أمره

بالمجازات

الشارع في

بالمجازات فلم يثبت كون الوجود مرادا في محل النزاع بل نقل الشرع لزوم الوجود بالأمر إلى لزوم
الوجوب لولا أن الوجوب مفض إلى الوجود نظرا إلى العقل والدين فصار لازم الأمر هو
الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر الإسلام أن اعتبار جانب الأمر
يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مكلفا يوجب التراخي إلى
إيجاده فاعتبرناهما معنيين وأثبتنا بالأمر أكثر ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب
خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود إلى حين اختياره فإن قلت فعلى هذا يكون الأمر
حقيقة في طلب الوجود وإرادته مجازا في الإيجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية
في الإيجاب إذ لا وجوب إلا بالشرع فإن قلت الكلام في صيغة الأمر بحسب اللغة وقد صرحوا بأنه
الوجوب قلت نعم بمعنى أنه لطلب وجود الفعل وإرادته مع المنع عن النقيض وهو الإيجاب
والإلزام لكنه في العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالأمر حقيقة لغوية
في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وإرادته جزما وحقيقة شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب
والحكم باستحقاق تاركه الإثم والعقاب لا بمعنى إرادة وجود الفعل ولذا يدل بعضها
على الأمر مع بعضها على النهي ولقائل أن يقول لا نسلم أن صيغة الأمر في اللغة للإرادة
بل للطلب وهو لا يستلزم الإرادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقد يكون
بدونها فلا يحصل ولا فرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ وإلا
بأن أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضا لو كان الأمر لطلب وجود الحادث وإرادته لكونه
من غير تخلف وتراخ لكان أزليا لزم قدم الحوادث وأيضا إذا كان أزليا لم يصح ترتيبه
على تعلق الإرادة بوجود الشيء على ما ينبغي من الآية فالأولى أن الكلام مجاز وتمثيل لسرعة
التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى أفعصيت أمري أي تركت موجبه ذم على أن تارك
المأمور به عاص وكل عاص يستحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدا
فيها أبدا فالحاصل أن تارك المأمور به يستحق الوعيد على الترك وهو دليل الوجوب ومنها قوله تعالى وإذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الأمر وهو معنى الوجوب فإن قيل من أين يعلم أن الوعيد
والذم على ترك المأمور به ولو سلم فمن أين يعلم الوجوب في مطلق الأمر قلنا من ترتيب
الوعيد والذم على نفس مخالفة الأمر المطلق وأيضا دلالة الإجماع على أن موجب الأمر المطلق
هو الوجوب فلأن اتفاق أهل العرف واللغة على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه
بمثل صيغة افعل فيدل على أنه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وأيضا لم يزل العلماء يستدلون
بصيغة الأمر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في إثبات مدلولات الألفاظ قوله
مسئلة اختلف القائلون بأن الأمر للوجوب في موجب الأمر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالأكثر أنه
أيضا للوجوب إذ لا دليل على كونه فإنها لا تفرق بين كونه بعد الحظر وغيره والقائلين يقول

الدلائل المذكورة إنما هي في الأمر المطلق والوارد بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع التحريم
لأن المتبادر إلى الفهم هو حمله على الإباحة والوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل
وقيل للندب لأن الأمر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي
الله عنه إذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وإن لم تشتره وقيل للإباحة لأن الأمر
بالاصطياد بعد الإحلال والجواب بأن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز أن يتعين
الندب والإباحة في المثالين بمعونة القرينة وهي أن مثل الكسب والاصطياد إنما شرع حقا
للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض قال الإمام السرخسي إن قوله تعالى
وابتغوا من فضل الله للإيجاب على ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال طلب الكسب بعد الصلاة
هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله فإذا قضيت الصلاة واعلم أن المشهور في كتب الأصول
أن الأمر المطلق بعد الحظر للإباحة عند الأكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض إلى التوقف
وليس القول بكونه للندب مما ذهب إليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند
انفهام القرينة قوله مسئلة قال فخر الإسلام إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب
فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والكلام أن هذا الاختلاف ليس
في صيغة الوجهين أحدهما أن فخر الإسلام بعد ما أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة وينفي الاشتراك
اختار القول الأول وهو أن الأمر حقيقة إذا أريد به الإباحة أو الندب وقال هذا أصح وإنما
أنه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما أمرت بصلاة الضحى أو صوم أيام البيض مجازا وثانيهما
يدل على أن إطلاق لفظ الأمر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في أن إطلاق لفظ الأمر على الصيغة
المستعملة في الإباحة أو الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك
حقيقة أو مجاز وهذا ما ذكره في أصول ابن الحاجب وغيره أن المندوب مأمور به خلافا للكرخي وأبي بكر
الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي فالجمهور على أن لفظ الأمر حقيقة في
الندب لأن المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولأن أهل اللغة مطبقون على أن الأمر
ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الأمر مجازا في الندب وأما الإباحة فالجمهور
على أن لفظ الأمر مجاز فيها لأن الأمر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله وأما الكعبي
فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه أن المباح الذي يحصل به
ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز أن يحصل ترك الحرام بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا
لأنه يجب أن يكون واحدا مبهما من أمور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست
كذلك فهذا محل جيد للكلام فخر الإسلام لولا نظم الندب بالإباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف
بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب الشارحون إلى أن هذا الاختلاف إنما هو في صيغة الأمر وكلام فخر الإسلام بأن الأمر حقيقة للوجوب خاصة عند الإطلاق وللندب والإباحة عند انفهام القرينة

كما أن المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء وإنما كان
فاسدا لعدم الاتحاد وبين ذلك المراد أنه ذهب إلى إبطال المجاز بالكلية بأن يكون مع القرينة حقيقة
في المعنى المجازي ولأنه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أو دل عليه بلا قرينة ذكروا
له تأويلا آخر وهو أن اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على أنه يجب في المجاز
استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل لأنه ليس عينه لأن الغيرين موجودان
يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعندهم اللفظ
إن استعمل في غير ما وضع له أي في معنى خارج عما وضع له فمجاز وإن استعمل في عينه فحقيقة
فحقيقة قاصرة وكل من الندب والإباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الأمر الموضوعة
للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف إلى أن استعمالها في الندب والإباحة من قبيل الاستعمال
ليكون مجازا أو من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض إلى أنه استعمال
مجازي لاشتراك الثلاثة في جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز
الترك على التساوي في الإباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والإباحة مقيد
بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق
الكل بدون الجزء والمراد بالمباينة امتناع اجتماع الإباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع
صدق أحدهما على الآخر فإنه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل أنه ليس الندب
أو الإباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة أنواع متباينة
داخلة تحت جنس هو جواز الفعل لتحقق الوجوب بامتناع الترك والندب بجواز مرجوحا والإباحة بجوازه
على التساوي ولهذا قال فخر الإسلام إن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير
لأنه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا وقاصرا بالتحقيق لأن الكل على ما اختاره فخر الإسلام
هو أنه من قبيل اسم الكل على الجزء لكن قررها على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله
ليس معنى كون الأمر للندب والإباحة أنه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا
أو متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها
على جواز الترك أصلا بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من الندب والإباحة أعني جواز الفعل
الذي هو بمنزلة الجنس لها وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وإنما يثبت
جواز الترك بحكم الأصل إذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء
من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون الصيغة الموضوعة للوجوب في
مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء أو يكون معنى استعمالها في الإباحة والندب
استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم
الأصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فإن قلت الوجوب

هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض أو هو الأمر الثابت به أعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك
أو كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب أو يستحق
العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المحصول من أن عدم المعاقبة
جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل ممنوع بمعنى منه قلت هذا مبني على أن الوجوب هو عدم الحرج
في الفعل والحرج في الترك وأن الماهية ذو فصل جنس للواجب والمباح والمندوب والمكروه
الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في أمثال ذلك مما لا يليق بهذه
الصناعة ثم لا يخفى أن قولهم حقيقة في الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلا هو المدلول
المطابقي للفظ قم بل معناه أنه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فإن قلت قد
صرحوا باستعمال الأمر في الندب والإباحة وإرادتهما منه ولا حجر في حمل كلامهم على أن
المراد يستعمل في جنس الندب والإباحة عندها عن الكلام وما ذكر من أن الكلام لا يدل
على جواز الترك أصلا إن أراد الإيجاب الحقيقة فغير مفيد وإن أراد الإيجاب المجاز فممنوع لم لا يجوز
أن يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل حتما في طلب الفعل مع إجازة الترك والإذن فيه
مرجوحا أو مساويا بإجمع أمر الحما في جواز الفعل والإذن فيه قلت هو لا صرحوا باستعمال
الأسد في الإنسان الشجاع وإرادته منه فإن ذلك من حيث أنه من أفراد الشجاع لا من حيث
أن لفظ الأسد يدل على ذاتيات الإنسان كالناطق مثلا فالذي المعنى منهما هو جواز الفعل
والإذن فيه كما أن استعمال صيغة الأمر في الندب والإباحة من حيث أنهما من أفراد جواز الفعل
والإذن فيه وثبت خصوصيته لكونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما أن الأسد استعمل في
الشجاع ويعلم كونه إنسانا بالقرينة كما يرى أنه لا يجوز إطلاق لفظ الإنسان على الفرس
بناء مع كونه حيوانا أو ماشيا أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوص
وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الإباحة بأن مدلول
الأول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لأن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك
فإن قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الأمر للندب وقولنا هو للإباحة إذ المراد أنه
مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب أنه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة
على أولوية الفعل والمراد بكونه للإباحة أنه خال عن ذلك كما إذا قلنا يرى حيوانا ويراد حيوان ناطق
فإن مدلول اللفظ واحد كما أن الأول مستعمل في الإنسان والثاني في الحيوان ولا يخفى أن هذا
البحث الدقيق لا يتم بما ذكرناه من التحقيق قوله هذا إذا استعمل يعني أن الوجوب هو عدم
الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز أن يكون بارتفاع الجزئين جميعا
وأن يكون بارتفاع أحدهما فلا يدل على الإباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب
وعند الشافعي رحمه الله أن دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ

لا يبقى الجواز لجواز أن يرتفع المركب بارتفاع أحد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض
هذا عند الإطلاق وأما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله أن جواز الواجب لا يرتفع
بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام الحجة كالأمر بالوجوب على جواز الفعل ولأنه أولى
على مدلولها التضمني لا دلالة الجواز على مدلوله الجوازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء
الجواز لا يصير اللفظ مجازا وحقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب
اللفظ من الحقيقة إلى المجاز في الإطلاق وأقله قوله فعل عموم الفعل شموله أفراده وتكراره
وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بإيقاع أفعال متماثلة بأوقات متعددة فإن كان الكلام
مطلقا يجب فيه المداومة وإن كان موقتا يجب إيقاعه في ذلك الوقت عشرة العمر مثل صلوا
الفجر يجب تعود بالصلوة في كل فجر قبيلا زمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع إيقاع الأفراد
في زمان واحد ويعتبر فإن في مثل كليته نعلم لجواز أن يقصد العموم دون التكرار وعامة
أوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد
يذكر العموم أيضا نظرا إلى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في أن الكلام
المقيد بقرينة العموم والتكرار أو الخصوص المرة يفيد ذلك وأما الخلاف في الأمر المطلق
ففيه أربعة مذاهب الأول أنه يوجب العموم في الأفراد والتكرار في الأزمان أما العموم
فلأنه على مصدر معرف باللام لأن اضرب مختصر من أطلب منك الضرب على قصد إنشاء
الطلب دون الإخبار عنه وسيتعرض لجوابه وأما التكرار فلأن الأقرع بن حابس وهو من أهل
اللسان فهم التكرار من الأمر بالحج حين قال أعامنا هذا أم للأبد ولا يقال لعله فهم لما يقال الأحوال
علم أن لا حرج في الدين وأن في حمل الأمر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاستشكل عليه فسأل
وجوابه أنا لا نسلم أنه فهم التكرار بل تمايل إلى ما عند أنه الحج يشابه سائر العبادات من الصلوة
والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الأوقات وإنما أشكل عليه الأمر من جهة أن الأمر بالحج
متعلقا بالوقت وهو متكرر والسبب هو البيت وليس بمتكرر وفي الحديث إشارة إلى أن السائل
هو سراقة فإنه قال في حجة الوداع أعامنا هذا أم للأبد ولا تعلق له بالأمر وأما حديث الأقرع بن
حابس فهو ما روى أبو هريرة أن النبي عليه السلام قال يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال
الأقرع بن حابس أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما
استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الأمر فلا بد من معانه باعتبار
الوقت سببا لأنه عليه السلام كان صاحب الشرع وإليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رحمه الله
وهو لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله لأن معنى اضرب اطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة أو متكررا
ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضرب قليلا أو كثيرا مرة أو مرات وفي ذلك الأمر من سؤال الأقرع
ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا أو افعل ضربا والثاني في الإثبات يختص لكن يحتمل أن يعد

المصدر مقرونة بلام التعريف فيفيد العموم وتحقيق التقرير في قوله تحتمله باعتبار ان المقصود من العموم
هو التكرار واحد انه لك مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فتكرر
الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه لكن التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم
من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر او المعلق بشرط او المقيد بوصف
ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه
يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون
مما نحن فيه قلت لا معنى لقوله لا المطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف
قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان هو مقيدا بوقت او معلقا
بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك ومع لا اشكال في كلام عبارة المصنف المعلق بالشرط او الوصف
يحتمل التكرار والحق انه توجه على هذا المذهب لا يقتضي الا بدليل صرح به المصنف في مسئلة ان
دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرار لكن المعلق
بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس بعلة
فان القيد ربما يغير اللفظ عن مدلوله كحتى الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال
واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر
لا يحتمل العموم والتكرار بل يقع للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل
ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم التكرار من دليل
خارجي كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي في المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله
سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى
ما يعتد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على
العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن ... واعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال
الحيوان جنس من اجناس ... الطلاق جنس ...
الواحد باعتبار ... وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لم يحتمل العدد ... تعتبره به مثل طلقي نفسك
اثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلت لانه تفسير ... لا يحتمله مطلق اللفظ
ولهذا قالوا اذا قرن بالعدد ذلك العدد ... بلفظ العدد لا بالعدد
حتى لو قال لامرأته طلقي نفسك ثلاثا او واحدة ...
طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث ...
فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم كالاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد
فان زعمت ... انه واحد اعتباري فهو المطلوب ... باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه ...

يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل قال وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل
وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في السرقة الثانية وكلام
القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد
قال فخر الاسلام رحمه الله وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله والسارق
والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدر لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر
عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر
الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي عليه الامر فمعنى السارق الذي
سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد باعتبار ان الذي هو مجموع السرقات
ومما لا يتوقف قطع السارق الى اخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق سرقته حينئذ وهو باطل
بالاجماع ثم الواجب في السرقة الواحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت
سرقة واحدة تقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمين بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا
وقراءة ابن مسعود ايمانهما فلا يبقى قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار
السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن
وكلام المصنف في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي
متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الثانية ... وقطع اليمين مرادا اجماعا ولا تزال
لا تأتي على قطع اليسار دلالة النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق
مثلا اسم عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه
ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا قوله فصل الامر نوعان
في الاطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة
والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك
واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور
الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا
والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقوله اولا تنبيه على انه
لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء الحائض والنائم ... لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد
السبب ... والاعادة ما فعل في وقت الاداء
ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا تكون اعادة على الثاني
لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل فظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء
خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا
وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر

له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال النبي عليه السلام
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في
وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رح الاداء والقضاء من اقسام المأمور به
موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر لا ما ثبت وجوبه بها اذ الوجوب
انما هو بالسبب وتحقيق تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف
من العبد فلا يمكن اداؤه عينه ولذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم
عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر واداء حل لكن العينية والمثلية
بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع
شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاذا فعل ما يحصل به فراغ الذمة جعل ذلك الواجب كانه عينه
بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما في معناه كقوله تعالى ولله على
الناس حج البيت يعني تسليم العين او المثل في الافعال لا الاعراض لا بقاء لها وما يتأتى بها كان
العبادة حق لله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والكفارات
والنذور والنوافل والمقيد راتب فان الثابت بالامر وهو الواجب يعم لاداء النوافل وايضا في القضاء
الوجوب لانه مبني على كون المراد مطلوبا والنفل لا يضمن بالترك واما لزومه فيه فان شرع فيه فلا يعتبر
بالشروع واجبا فيقضى واكثر الا بالواجب ما يتم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون
من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولكن لا يكاد يتردد في
رب الدين وكذا الاولى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه وعصره قضاء من ظهره لانه لا يصح مع
قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه لاداء فان قلت يدخل في تعريف الاداء
الاتيان بالمباح الذي امر به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس مما
عند المحققين في الثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء
بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو
البعض اختص الاداء بالواجب لانه اجعله من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان
او راجحا على الترك او مساويا له فدخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيلزم ان يكون الاتيان بالنفل وهو
ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وهذا معنى الندب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب والمندوب لا يختص بموجب الامر
ولم يتعرض للمباح لانه ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا اما ذكره صاحب الكشف من
انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم
ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة
والندب التي يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة

في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا ينتقض بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب
باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر لفظ الامر لا صيغة وانه
اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب
جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم
او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب ان كان صيغة الامر مجازا في الندب
فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت
بالامر بناء على قول الجمهور **قوله** ويطلق كل منها اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا
لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا
قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك نويت اداء الدين ونويت اداء ظهر
الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه
الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء حقيقة في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية
والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك في تسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء اي اختلفوا
في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض
بسبب جديد اي بنص مبتدأ مغاير للنص الموجب للاداء ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد
بالسبب هاهنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف
في ان القضاء الذي هو من قبل عند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام يجب بالدليل
الذي اوجب الاداء واحتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف
القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق
فان اقامة الخطبة مقام الركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب
الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا شرف الوقت لا يعرف اي للفعل
الذي عرف كونه قربة مثل الا بنقل اذ لا مدخل للقياس في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة
بينها لا يقال الموجب نص لكن بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول تسمية قضاء
لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان النص لما اوجب
في وقته بسببه اي دليل الذي عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان الفعل مثلا من عند المكلف
بقدرته الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يعتبر لا امتثال ما هو يعتبر له في تأدية من الفوات واجيب
بقوله ولم يثبت من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين
والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الآيات ثم الاداء ما يحتاط الوقت لان الاداء
عليه قلت فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز فيه وهو الوقت وهو شرف الوقت وبقي اصل
العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت

آخر وبالجملة في الصلوات والاذكار حساً وعقلاً وفي ازالة المأثم شرعاً ان لم يأت به في احد الفضيلين
فان قيل الواجب بصفة لا يتأدى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا
كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة
الهوى في الكل بلا خلاف وفائدة امتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم
الحكم على السبب فان قيل الفائت قابل بالمثل والقضاء فما الذي يقابل به شرف الوقت الفائت
قلنا قد تحقق العجز عن مقابلة بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان
فقد انتفت في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان ويثبت تحقق الاثم في العمد
بالنقص بالاجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد
الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط
بخروج الوقت الا ان المص قد صرح بان تعليل الاثم من قبله اذا كان عامداً وهو انه اذا لم يكن عامداً
لا يكون شرف الوقت مضموناً اصلاً ... الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم
في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الاتيان به في وقته
ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بها على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه وقع في اثناء
الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة
بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطاً ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت
الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذورات من الاعتكاف قياساً عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة
وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب
قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد هو دليل مستقل لا بما اوجب الاداء قلنا
لا نسلم ان النص الموجب للقضاء بل اعلام ببقاء الواجب مع سقوط شرف الوقت الى مثل وضمان
فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور
من الاعتكاف ثابتاً بالنص الوارد ببقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضياً له ونحن قاطعون بان قول القائل صم
يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضاً لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم
الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتأخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم
وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي هو كمال المأمور به بقي الوجوب مع النقص
ولا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء قوله
فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيراً الى رمضان فصام ولم يعتكف
لزمه قضاء الاعتكاف في شهر آخر متتابعاً بصوم مبتداء ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر متعلقاً بصوم
خلافاً لزفر رحمه فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول

يكون الصوم مشروعاً فيه مستحقاً عليه ولكون الاعتكاف فيه صحيحاً لما لم يجعل الا بسبب جديد وهو التفويت
وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف
شهراً او كان ... هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا
النقل الدال على ثبوت الحكم وحينئذ كان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال
على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص
الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال ان سبب القضاء هو النذر لكنه عبر عن وجوبه بالنص
الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة
بالملازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب
الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء
فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع
... من الكتاب في عبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقاً يقتضي صوماً للاعتكاف
اثره في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت
بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت
مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضموناً بالاطلاق وكان هذا احوط
الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط بالنقصان والرخصة الواقعة
بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال الاصلي ... اذا لم يأت في رمضان آخر فقوله يعني
صوماً مبنياً على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب بالنذر وعدم الاعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء
ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة
فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولا يحتاج الى وضوء لاجلها
وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة
ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط
وجوب الصوم المخصوص للاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت
الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص وزيادة هي فضيلة العبادة
في هذا الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام ساير الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على
اكتساب ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة
الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضموناً بالاطلاق اذ لا عجز عنه والاطلاق يقتضي صوماً
مقصوداً مخصوصاً به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف
الوقت بخروجه فبقي اصل الصلوة مضموناً بشرائطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من
زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضموناً بالاطلاق احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط

ما ثبت بشرف الوقت وذلك بأن يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص ولا في وجوب القضاء مع رعاية
ما يجب بشرف الوقت من الزيادة وذلك بأن يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه
احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان
الثابت بالرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في
الاعتكاف هو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف الى الكمال لم يتأد
بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى قضاء
ووجه اولوية سقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة
عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة
امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر
بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله والمقصود بذلك
الثابت بسقوط النقصان واي صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى
لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت
ما يثبته خوف الموت فالاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب
اذ عمي لوجود المسبب لا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام
والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت
فيسقطان بالفوات لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون
سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالعلوة وحينئذ ثبت الوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه
فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال لم سقوط شيء لا يصلح دليلا على
وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود
الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم
المانع وقوله لان تحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها ان تحتمل وخبرها
اولى وضمير تحتمل عائد الى النقصان والرخصة وقوله لاتحاد ما صدقهما اذ المراد الاعلام بوجوب الصوم المقصود
وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف ثانيا وتعريفه اخرى منبه على انه علم اذا قصد به
معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل رب زيد الفاضل وزيد آخر فان اريد برمضان آخر رمضان ثالث مغاير للاول
نذر الاعتكاف فيه اياكان وبرمضان الثاني الذي يليه هو معين لا ان قوله في تقرير السؤال ولا تجزيه
في شهر رمضان لا ينبغي ان يكون بالتنكير ولان المراد رمضان آخر لا بأنه الى رمضان لان
مثله لتغييره والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف في كثرة في الاستعمال وذلك
لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولذا كثر في كلام العرب
شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب

شهر رمضان

وقوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود

صوم

صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التغيير وههنا على قصد التقرير ليتفرع منه ان سقوط شرف الوقت
موجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود
وسقوط العدم ثبوت الشيء اثباته فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود
فيكون موجب السقوط موجبا له قوله او فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف
مشروع في جميع الشهور لا في عشر وهو الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم
المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض الوجهين
الوجهان بغير ما فسر فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب اداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو
التفويت والاول احوط ويلزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما
اذا احدث في رمضان مرض منع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء
بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم
بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رح والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة
الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له وجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع الا بدليل
المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم
التأدي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الآخر الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني بان
يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط
من اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترض الزاهدون الى التفسيرين بان الدليل المذكور ليس دليلا على الاحوطية
بل بيانا للامكان اي ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت
قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود
الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة
الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد بالجملة
التلفظ قوله والاداء قد سبق ان كلا من الاداء والقضاء ثم كل منهما اما محض او غير محض فيه شبه الآخر
او غير محض ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله هو جرى على تنوع نوعين فكل نوع
منها يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان
مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فاداء قاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة
بمثل معقول او لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر
الاسلام بان صيغة الكلام اداء وقضاء وكل واحد منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة
وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما
وكلام صاحب المغني تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر والذي بين الشيء والاشبات فيلزم ان
يكون الشبيه بالقضاء قسما منها وقد جعله قسيما لها ثم ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اخفاء

حقوق

اي للاداء إما محض وهو كامل او قاصر وإما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل
المكتوبات مع العيدين والوتر في رمضان والتراويح وكون الجماعة صفة قصور لمن له لا جمع
الزايد ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها
بالانفراد وهو الاداء القاصر او تؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو القضاء
قاصر وان كان بعضها الآخر فهو لاداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف اشارة الى ذلك حيث قال
والمسبوق منفرد اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففي التمثيل للقاصر بالمالين تنبيه على انه قد
يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم من ذلك ان الكامل ايضا
كذلك اي البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه
بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين ومن التمثيل بالمالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة
ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام
ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار
كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام
المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له احرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما
كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فات ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه
الحالة كالاداء مع الامام فصار كأنه خلف الامام وهو كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار
الوصف جعل الاداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها قوله في الوقت له لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير
بحاله قوله وقد فرع على كون الاتمام اداء والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام
قوله والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل قوله
واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة في الحج اي قول العامة
ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في
الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق
عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر لا يحتمل
لا فعال القادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول وفي قوله وثواب النفقة في الحج تسامح لان التمثيل
اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيء منهما قوله ولا يعقل تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة
في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نقض او مع الاصل بان يقضي صلوة معدلة الاركان
او يقضي بعض الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو تبع
للاصول قوله فقلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب
الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة
بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى

قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى قوله وفي الاضحية
عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لاجل ذلك وبوجوب التصدق
بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات
المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في
الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب
والآثام فبالاراقة تنتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة لله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة
الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نقل التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار
معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام
النحر لقيام النقل الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل اي اوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت
للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم تعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل الاعلى
بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت في موضع النصب متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا
الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح قوله لم يبطل بالشك
اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل لمعنى في ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم
الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قوله للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء بعض
الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعضاء
البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله ينقسم الى هذا الوجه الصواب على
هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم
فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا الا ان الاولى ان يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون
البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة
كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار
الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع
جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا
يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون
انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعل عين
الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء
فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع
والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين
عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا بنفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف
القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان في المقبوض ممن فيه لنظر

مسئلة

الى المقبوض بلحوق المؤدى واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل كون المديون قائما مقام المال
الى رب الدين فصار ذلك دينا في ذمته كما كان دينا في ذمة المديون فتقاصا فلا يحتمل
فيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت في ذمته ولا تسليم مثله لان المثل
على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى
وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان اداء
القرض قضاء بمثل معقول وان اداء الدين لا كما مر **قوله** والغاصب يعني لو اغتصب عبدا فارغا
فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الفا
برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او غصب عبدا او جارية سالما عن كل
يا قدر على مثل الصفات فهذا الاداء لورود على عين ما غصبه اداء كامل لا على الوصف الذي
وجب عليه لاداء وتفرع على قصوره لاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي
حنيفة رحمه الله حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن الذي ادى المشتري اليه عن المبيع بسبب كانت
الجناية بسبب في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين في هذا استحقاق فوق العيب
وعندهما التشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن
بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن فيجب
لفظ هكذا مع لفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في التشغل بالجناية دون الدين في المبيع دون المغصوب
قوله وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم
جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات صفة الجودة قاصر فرب الدين
ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا وان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون
بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين يبطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على
المديون بشيء لما مر انه لا يجوز ابطال الاصل باعتبار الوصف في هذا الاداء بما حصل له لا مثل للوصف منفردا لا متناع
تقومه وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض في يده حقه
وصفا فيكون بمنزلة المقبوض ورفع قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتادية الى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد
عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لكون
الاداء قاصرا على ما يفهم من كلام العباد **قوله** وكاداء الذي يشبه القضاء اذا تزوج امراة على عبد
هو ابو المراة فعتق لانه يملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي يبطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج
قيمة العبد للمراة لا تسليمه حالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا
بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة فهذا التسليم اداء من حيث ان
العبد عين حق المراة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل
العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج

90

يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع
عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع
لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء
ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع
والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه
حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود
حق المراة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة
بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب
اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه **قوله** دخل على بريرة
هي مولاة عائشة رضي الله عنها من بني تميم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها
كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل
الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته للذي
الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وحله للبعض الاخر وانما هو الشيء مع وصف المملوكية
والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى كلام عبارة المصنف فيه مناقشة لا تخفى وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد صرح
الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن امثلة الشائعة
وافرده عن ذكره لان الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء لفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما
فقدمه الى مالكه واباحه الاكل فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرا به الغاصب عن الضمان
ونقل عن الشافعي رحمه الله خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه وانما يقول اطعم المغصوب اليه انه لو اطعمه منه
من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرا وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك
وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرا عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي
رحمه الله بان الغاصب ما هو مامور بالاداء ولم يوجد الاداء وجه تغريره منهي فلا يكون اداء ما هو مامور به وانما قلنا
انه تغرير لما جرت العادة من ان الانسان يا كل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم المانع
الحسي او الشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه يبطل معنى
وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه يلتبس اجد
تعزير التقرير لا يكون الا النغرير منهي عنه وبالاداء ما هو مامور به تنافيا للوازم بل على تنافي الملزوم
والبراءة لا تحصل الا بالاداء المامور به انه لا اداء في جبر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه
اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل لا نسلم
يدا مطلقة لجميع التصرفات فهو ما عداه بيد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه

فقد تم بالاتلاف كما في الاداء الزيوف عن الجياد فان قلت جهل المالك يبطل الاداء فيه من الغرور قلت الجهل عذر ونقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال المالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الى رية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فلكون لغوا لا تبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل يجري هذا القسم في حقوق الله ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل بالانزلة فانه قاصر وقد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل لكن لا يقول تحمل **قوله** فيضمن قطع اليد ثم القتل مما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او الاول خطاء والآخر عمدا وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي الا ان يقطع بل لم يقتل لانه انما يتحقق بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم الشق فاذا فضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا لان محل موجبه الشرعي هو القصاص في موجب القتل الا ان القتل قد تم لا بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكم حكم السراية فيكون القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس له الا القتل والحاصل انه جعل قضاء الى القتل بمنزلة السراية اظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الثابت بالسبب الاان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المص تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان لاختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد تم اثر القطع من حيث ان المحل يفوت ولا يتصور الا تمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف رح يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد يجب قيمته يوم الانقطاع لانه المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس ثم انقطع **قوله** ولا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وبيان انها عند الشافعي رحمه الله تضمن بالمال المتقوم وتوطية لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المالية بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رح والمالكية عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقتضي الضمان لا نص على عدم بقاء الاعراض ...

لكن انعدام الاكوان في محل آخر وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في محل آخر وقد سبق ان سفسطة اللهم الا ان تخص الحكم بالاعراض المتجددة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع لانها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال **قوله** تقومها في العقد ثبت بالتراضي منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالتراضي قلت لما اشتمل العقد على التراضي كان التقوم بالتراضي متقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باعتبار اجزائه او لوازمه **قوله** فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات صحة المدعي وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء شرطه فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو التراضي فانه اثر في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال يحتمل ان لا يتعين معرجوه في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والتراضي انما يوثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بما بين **قوله** وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل لانه مثل المال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لانه في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل عن نفسه من هلاكه او بقاء المقتول على بقائه على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابقاء حيوة للمقتول في بقاء الذكر وهذا المعنى لا يوجد في المال وان ثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد مطلق فان المطلق يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين مع هذا جهالة في الوصف الى الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيحمل فيما يبتنى على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب الا انه لكنه اداء في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه فيعتبر متقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه فان قيل ينبغي ان يتعين القيمة ولا يجبر الزوج بين اداء العبد والقيمة اجابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار العبد بالعقد كانه احد الشيئين فيتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المراة فان تعينها لقيمة يجبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وهو انما يتوقف على القيمة فصارت اصلا من جهة لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو تتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة بل يا في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله** فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن الى آخره

حكم لا يأثم بالمخالفة وأما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام أمر لغة
وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او هو من مدلولاته بمعنى انه
ثبت بالعقل مع ان الامر دليل عليه ومعرف له فالحق قبل تفصيل المذاهب والدلائل ان القول بانه لابد
للمأمور به من الحسن انما ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله فان في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة
حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل
وموجبا لما لم يعرف فيه **قوله** هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه
بالامر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح المنهي عنه فلابد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن
حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول لجواز ان يريد بذلك علم الاصول
فانه جامع بين الوصفين لكنه يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة
البحث عن افعال الباري تعالى بانها هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته
واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم انه معرفة
امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك زيادة تحقيق على
شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه
وهو وادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المرتبة
بالقوى الفكرية للوصول اليها وتحار ما حصل ليحكم احد بقوة فكرية ولم يستطع مجاوزته في مباديها
فمن زل قدمه في البوادي وضل فيه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق واعترافه بالعجز ومن غرق
في بحره ولم يتنبه للخطايا في مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث
يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا
في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط
على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه
اي عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وفقت اي جعلت وفقا عليه ووفقت اي جعلت موافقا متوافقة لاستواء فالاول
من التوقيف والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء حرروا للبحث وتلخيص محل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة
ان كلا من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح
وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب
شرعا كونه بحيث يمدح فاعله او [illegible] وهو لا يثاب في جواز العفو ولهذا قالوا لكونه متعلق العقاب لم يقولوا لكونه
بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها
فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل
اليه لكن الشرع اذا ورد الا يكشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعرية لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا معنى

على

على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليس لذات الفعل ولا لشيء
من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد
ليس باختياره لانه لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل
فيه وليس كذلك لان مذهب الاشعرية مبني على هذين الامرين بمعنى انه لابد من تحققهما ليثبت مذهبهم
بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبهم بل واحد لو [illegible] على مذهبهم مستقيمة عن الامرين **قوله**
لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده الا عند الاشعرية والمذكور في الكتب الكلامية انه
لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق
يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه وجميع افعال
الله حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى
منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بالمأمور به والقبيح بالمنهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون
المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به على ما هو ولانه ليس متعلق
المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن وكذا قبح لكن يقال ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح
وفعل الباري **قوله** وعند المعتزلة كل من القبيح والحسن تفسيران احدهما الحسن ما لا يجد على فعله ذم
او عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر
اي الذي يمكن ان يفعل من شأنه ترك عن المقطع وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد
لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لا ينتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله
المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا
فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب
والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام
والمكروه فيكون التفسيران متساويين وهما يحكمان لا [illegible] كلم الفعل الغير المتعدي والذي لا يعلم
حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن
الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم
بحاله لكن المكروه عندهم مما لا يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة
بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد
هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون
واسطة وان لم يتعرض له المص قال لكن اريد ما له ان يفعله او لا يفعله ما جوز له ان يفعله
وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شأن القادر العالم
بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك ما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه
في القبيح بناء على ان من شأن العاقل لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح [illegible]

بل انما اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه قوله ثم اذا ذكرت لك هذا الحكم كلام هذا الكلام مشعر
بان الحكم بان القبيح والحسن انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذلك
لان الاول لابطال الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف
على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته
نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان
بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المص في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلب قد اعترض فواه
بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فمتعرض بان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به
اذ قد يتعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق
على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا وهو معنى زائد على المحل وجوديا
فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم
بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لانه لان الحاصل
قيامهما معا بالجوهر اذ ما معنى حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز
وايضا معنى قيامه به انه حيث في ذلك العرض بحيث في ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض
فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط
بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول انه اذا اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا
ويسمى حالا والآخر نعتا ويسمى محلا كما ذكرتم لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو
واقع كاتصاف الحركة بالسرعة او البطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم
بل لو لزم ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا يلزم كونه تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل
الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على موجود
فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم
الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل كون اللامعدوم وجوديا
فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف
الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون ممكنا ذاتيا له الرابع انه مشترك
الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض
فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض لهذا احتاجوا الى
اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار بعينه واما الثاني
على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري فانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح
انه اضطراري لانه ان كان جائز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان
لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه

اخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي وكل اتفاقي او اضطراري لا يوصفان بالحسن
والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المص وانه لا فائدة
على تقدير عدم التمكن من الترك اي ما ذكره المص من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى
للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وجائز
من غير مرجح ان اريد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم
الرجحان من غير مرجح فان نفي الحاجة الى مرجح يبقي العام وان اريد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه
اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة ولما كان
فيها مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح
باختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل
الى ان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او نقول اختيار الاختيار عين
الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين افعالنا الاضطرارية والاختيارية
كالسقوط والقعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع الثاني انه يكون
باطلا لانه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف
بالحسن والقبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع ان المختار اذا انه يحتاج الى الاختيار
وهو الاختيار او سواه قلنا يجب الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيار الا ما يترجح بالاختيار
والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب ما يجب بالارادة لا ينافي ذلك فانه
هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد اجيب عن الاول بان المعلوم ضرورة
هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان المرجح في حقه تعالى قديم فلا يحتاج الى مرجح محتاج له علة
الى المرجح عند الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجوب الاختيار وعدمه لا يمنع الفعل كافيا
في الشرعي عندهم لولا استقلال العبد بالفعل فما اثر قدرته فيه فيقبح التكليف عقلا وعن الرابع
بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد فيقبح التكليف عندهم كما اذا كان الموجب
هو الله تعالى فلهذا قال المص انهم لم يوردوا على هذا مانعا يعتد به وانه قد جعل منشأ الغلط في هذا الدليل
على كلا المذهبين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمص لما منع على المقدمة
القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة
بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح
لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع ورتب تحقيق ذلك على تمهيد مقدمات قوله
الاول ان كثيرا من المصادر ما يحصل منه للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام يحصل له هيئة هي القيام
او سخن يحصل له هيئة هي الحرارة او تحرك يحصل له هيئة هي الحركة فلفظ الفعل كثير من صيغ المصادر قد يطلق
على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات المتحرك

والحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام والقعود
في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون
وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين
المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود
له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية
وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة
في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور موجودة اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار
او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا
لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان
عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور
متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان
ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالبارئ تعالى فلا يلزم
ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الازلي ينتهي التكوين ثم لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الذي عن...
الايقاع معناه التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث
عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل المراد في اثبات هذا المط هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع
انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري بان
غير شيء يتبع به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها ويعدم عند عدمها
فهو بالنظر الى وجود العلة واجب مع الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع مع الامتناع بالغير اما توقف وجود
الممكن على علة موجبة فضروري يصح من ملاحظة معنى الامكان وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته واما الحكم
على بعض ... من لم يعلم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي
الفروق والضرورة ... بصورة الاستدلال فلذا قال لانه لو لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا
اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما لزوم علة الممكن بحيث عدم الممكن عند عدمها
ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن في حاصل مقدمتان
احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما
يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانه لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع
وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا
لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة
امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه
لو فرض وجود الممكن بدون جملة ما يتوقف عليه يلزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا خلف وبيان اللزوم

ظاهر

واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده
بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما
لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده
ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون
جملة ما يتوقف جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة
وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم
وكلا الامرين اعني الترجيح بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة
ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المط فان قيل ان اردتم بالترجيح من غير مرجح وجود الممكن
من غير ان يوجده شيء آخر مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف
عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجبة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول
مع علته الموجبة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو
الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن اذ من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم
وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الترجيح بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة
المحشي زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال لزم هذا المعنى لانا لا نسلم انه في زمان عدمه لم يوجده
شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات
ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه للقول بان الممكن
وجوده او عدمه قلت المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر
اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر
اليه ولا يخفى تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكن تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعلق علله
كالشمس للقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المحشي
على ان الايجاد مما يتوقف عليه وجود الممكن في الحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة
الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند
تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان
نسبته الى الجميع على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته
من غير ان ينتهي الى الوجوب فيمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه
الوجود انما تفيد اولويته لا وجوبه قلنا لو امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا بسبب لزم
رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض
جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله وهذه القضية وهي احتياج الممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه

آخره

عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم يتنازع
فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة
دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجوب الشيء ولو على تقدير ايجاد الله تعالى اياه
بارادته واختياره اي وقت اراد فان الله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره
ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم
التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق
وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا فان كل ممكن ما لم يخرج عن حد التساوي
ولم يبلغ الى حد الوجوب لم يوجد اصلا وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع
اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المص بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني فهو ممنوع
المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر فيلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو ممنوع
بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي سواء كان المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء
على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من
كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه
بل الامر بالعكس وان اريد الاحتياج في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر
الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه
اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود
كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة ان المعلول
للعلة التامة لازم منها اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون
الوجوب اثرا للعلة التامة متأخرا عنها ولكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا خلف والحاصل ان كون
الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه
ضرورة امتناع كون الشيء اثرا للشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق
الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد
لا ان الوجوب ايضا مما يحتاج وجود الممكن اليه لكنهم حين قالوا لو لم يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا
جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتباري عقلي هو تابع للوجود حتى كانه هو فلم يجعلوه من
اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج
اليه وجود الممكن فنقول لئن سلمنا انكم تقولون لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا ولئن
ادعيتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فانا لا نسلم بل يتحقق الوجوب في جملة ما
يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متأخر عنها بالذات مع سابق على الوجود بالذات
بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اي المعية الزمانية في المعلول

فالمعلول

تقدم الوجوب على وجود الممكن

متأخر عن العلة لا محالة قوله ثم العقل الخ تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب وهو ان كل ما كان معا
معلولا لعلة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة
العالم المعلولين لطلوع الشمس فالعقل لم يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما
على الآخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان
الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن
بحسب اعتبارات مختلفة وهو الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب حكم
بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج
الى الوجود وقد تنبهت على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا
يكونان معلولي علة والعلة في العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي
تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد ولم
يقال وجد فوجب صدوره وان توقفت المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم
وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة والعلة لا يجب ان يكونا معا فيمكن ان يعتبر وصفا
المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان تشتمل
على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم
الى الموجود والمعدوم ~~[illegible]~~ والواسطة لانه ان لم يكن موجودا
فهو المعدوم وربما فان اشتمل بالكلية موجودة [illegible] الحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود
وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لانه لا يمكن
الحادث لانه لو كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المعدوم قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه
هف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت ترجحا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من
غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود
بلا ايجاد وبهذا اندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شأنها
ترجيح ما تشاء متى شاء ولا خفاء ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لامتناع وجوب وجود
الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن
في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات
محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة
الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل ○ وطرف المبدأ الخ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة
لزم قدم زيد الحادث لان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما في شيء
فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهكذا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال قطعا
في تقريره ان تلك الموجودات لو انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه

الى الغير لا الى

دور المعية

الموجود والمعدوم والحال

لزم انتفاء الواجب لكن التحقيق انه لا معنى لتوقف الوسائط مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهائه
الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما ثانيا فلان العدم
المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي مع ان الكلام في زيد المترتب وجوده المتوقف على وجود اجزائه
بالقدرة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدوما محضة واما ثالثا فلان علة الحادث لو كانت موجودة
مع معدومات لكان جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على
المعدومات ايضا واللازم باطل لان العلة التعقيبية ثابتة وعلى قولكم كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد
يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ولنفرضه عمروا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق
وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم لانه ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف
عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل من الجائز ان العدم الازلي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم
قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب والى اعدام
قديمة فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة اذ لو كان العدم الازلي يتوقف على وجود زيد
على جميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض الموجودات التي يتوقف
عليها وجود زيد قلنا لا انه لزم قدمه بالقدرة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي
تستند الى القديم واما ثانيا وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه اللاحق
بعد وجوده فلان الممكن لا يزول الشيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه لو وجد علة الوجود
وامتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم
عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما
محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه يصير القسم الثاني بعينه بل بزوال المعدوم
او بزوال الجزءين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بوجوده فلذا اعبر عن هذا الشق بقوله
وان يكون لزوال العدم مدخل في ذلك الجزء مقابلا لقوله في ذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكما انه قال
ان كان لا يكون لزوال العدم مدخل في ذلك الجزء الذي يعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان الاعدام
ذلك الجزء الذي لا مدخل لزواله من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا
او موجود صار معدوما وفي ذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده ولم يحرز الى الواجب
فيلزم انتفاء الواجب موجود وما يستلزم الكل محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد
الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود فيكون
وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود ذلك الجزء وزوال
عدمه على زوال جزء علة الموقوف على وجوده بل نقول ان ما فرضناه مجموع الموجودات التي
يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء ذلك الموجود لا يقال ثم لا يجوز ان يكون ذلك من جملة
لانا نقول لو كان ذلك من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم

ذلك

ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود ذلك فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما
متحققا ضرورة ان زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء ما يتوقف
عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائها الموجودة والمعدومة
مع ان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد لتوقفه
على عدم شيء فرضناه عمروا ولما ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي
اذ عينا انها ثابتة وتعلقت بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر
وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قولنا كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك
الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما
يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون
الا بعدم الواجب مع ان هذا التقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات في نفسه
بحث من وجهين احدهما ان ثبوت النقيضة المذكورة لا يوجب الا ان وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات
التي يفتقر اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات
والمعدومات لجواز ان تترتب عليها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي هو جزء
في العلة ولا شك ان العدم المانع داخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود
زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة
في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من تقاديره الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو
ثم لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق
اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله ولما ثبت النقيضة المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون
عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات لم لا دخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريبه بوجه آخر وهو انه
جملة ما يجب عنه وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان النقيضة المذكورة تستلزم
لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا يستلزم
انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهلم جرا الى الواجب
فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد
الى الواجب وان لم ينافي كونه ممكنا بالذات لكن لا اخفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير
مبني على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم
فان قلت سلمنا لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث في وقت
ما شاء قلت الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت اوجد المختار ذلك
الحادث فاما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك
ولم يوجد الحادث فيلزم الخلف واما ان لا يتحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه

الموجود أولا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فكلامكم الذي سميتموه حالا وجعلتموه
واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم
وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع بما بعض المتأخرين في ليائها على مذاهب
ترتب عليه الحادث عن موجود ذات معدومات وكل سمعت ما قلنا يجب عن [illegible] الخصم
بانها مساواة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي ذكرناه على نقيض مطلوبكم [illegible]
مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف هو علم التحقيق وعالم التدقيق
ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال [illegible]

[illegible]

تحرير الكلام والله الموفق للمرام **قوله** فثبت اي اذا ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف
وجود الحادث على امور ليست موجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى الواجب
لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة
لزم انتفاء الواجب لامتناع انتفاء المعلول عن العلة بطريق الايجاب لكونه لازما له وعدم اللازم يستلزم
عدم الملزوم وان لم يكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب
بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة
قلت الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند
الى الواجب بطريق الايجاب لا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه
بلا واسطة كالايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل
الاختيار دون الايجاب لانه لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل
الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فثبت انه لكن لا على سبيل الوجوب بل
لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بعوده المستندة اليه واذا افتقرت تلك الامور الى الواجب
فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب اي لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل
بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فهو موضوع واما ان يكون
بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا
ليس بسديد لان العقل حاكم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهكذا الى الايقاعات وان امكن
تسليمها ممتنع اسمي لو التسلسل في غير الموجودات ممتنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل
لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول
واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل هي تساوي الايقاع
واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح الفاعل احد المتساويين وفي ذلك لان الايقاع ليس موجودا
كما انه ليس معدوما فلا يلزم من ثبوتها مع العلة التامة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل بالمصدر وهي الحالة التامة
للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت
بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها
رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد ومن الظاهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع
امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كالايقاع الحركة وبين
الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور
اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات
او موجب كونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان

لا ينتفي

مطلب في عدم لزوم المحذور بعد ثبوت المحال ۶

فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الترجيح بلا مرجح
ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل فنقل الكلام الى الاختيار
بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى
ولا مخلص عن ذلك الا بتقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة بالتزام جواز وجود
الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب مع امكان وجوده ما دام ذات الواجب مع
علته مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للترجيح بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد
وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار وهو الايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق العلة التامة او لا يلزم
من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد له او وجود بلا ايقاع
وبالاختيار كما لا عدم لها واما ثانيا فلان منع الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب
لما يلزم من قدم الحوادث وانتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا
مختارا وهو المطلوب **قوله** المقدمة الرابعة ان الترجيح بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل
وكذا الترجيح بلا مرجح اي بلا ايجاد وبلا موجد باطل ان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح
احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان يكون
ترجيح اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد وهو ترجيح واما ثانيا فلان الممكن لا يكون راجحا
الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح
اي ايجاب الترجيح فاما ان يكون الترجيح الذي هو ثابت فيلزم ايجاب الثابت وتحصيل
الى الحاصل وهو محال واما ان يثبت ترجيح زائد على ما له من الترجيح فيكون كل ترجيح مسبوقا
بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود
كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل انما كان المدعى بطلان ترجيح الراجح الى المرجوح بمعنى
انه لا شيء من الترجيح بترجيح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي
او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح
بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله كل ترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا
من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي والمرجوح قلنا المراد
انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح
الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الحق والتسابق اعني
عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات ~~والمرجوح~~ او
~~الى الذات~~ والمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان تعلق الارادة صفة من شأنها ان يرجح احد طرفي المقدور على الآخر
بلا داع او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لاحد فان قيل اختيار المختار احد المتساويين

بلا موجد له

لبعد الترجيح

يلزم

2

وريني

ترجيح من غير مرجح قلت لما ارادة وما اختيار لا تتعلق باحدهما الا بعد ذلك لان الترجيح صفة
ذاتية لهما لان كل اثر يجب ان يكون ذاتيا يتعلق بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح
يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي والمرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلت الممتنع
هو رجحان المساوي والمرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع
النقيضين اعني الرجحان وعدمه وههنا ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى
الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا وافراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية قوله وهو
اما القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب
بناء على المقدمة اذ العلم فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا
بد من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينتقل الكلام الى موجده فاما ان ينتهي الى موجد او
الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المص من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان
وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فانه قد يقال تعلق الارادة
بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلت الارادة لا زائدة عينها او لا
ترجيح لها اصلا او تعلق الارادة ليس بموجود بل اعتباري فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع
الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة
قوله مع انه يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان
يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل
اذ ينتهي الى نهاية او الدور والدور عائد الى التسلسل اذ الدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات
ولا احتياج فلذا الاكتفاء بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا
لما علم تقديرا امتناع الرجحان بلا مرجح وجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره
بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ قوله وايضا يعني ان
المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين انما يذكرون المثال سندا للمنع انهم لا يجوزون
ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين [illegible] قيل المنع بمنع نفس
المدعى قلت بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه
القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجه المرجح في المثال المذكور
يخرج عن كون التوجيه على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اوله
المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه وليس للحكيم ان يمنع التساوي او عدم المرجح فيه قوله
على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى الحكماء [illegible] والحاصل
ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا
[illegible] لاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم

بالرهان

بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم
العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون
راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فتأمل قلت قد سلم المص بطلان
الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان
الرجحان بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي يصير احد
المتساويين راجحا لتأثيره الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين
بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من الممتنع زمانا وعدمه اخرى من غير مرجح
وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها
بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح لان الرجحان هو الوجوب لان كانت للممكن قبل الوجود [illegible] يكون
اقرب الى جانب الوجود لانه يكون متساويا فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يتحقق عند تحقق
الوجود وزوال العدم وكذا اجيب لان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك يترجح
فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود يحكم كذلك عدمه بلا علة العدم وهو
علة الوجود يحكم قوله اذا عرفت هذه المقدمات فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل
العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند
وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة
واما نفس الفعل الذي وضع المصدر بازائه وهو من الحالات وما يقاع كالايقاع [illegible] فان
اريد [illegible] فالجبر اي عدم اختيار العبد منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر
اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب عند عدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان تبين بطلانه في المقدمة
الا انه [illegible] لمطلق عدم الجبر على التقديرين فقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت
الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح
من الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام الى اختياره انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم
الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم وجوب التسلسل لجواز ان يكون اختياره لا اختيارا عين الاختيار او نقول
لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر اخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجود جملة
ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم وهو الايقاع فان قيل ننقل الكلام
الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا نجيب بطريق التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او الى الجبر
اصلا وهو انه [illegible] من الامور الاعتبارية التي لا موجودة ولا معدومة كالايقاع فلا ليس بطريق
الايجاب بل بطريق القصد والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فيرجح
[illegible] الايقاع [illegible] ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان لم يرد [illegible] الفعل بمعنى الايقاع
ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب فلا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد

في الايقاعات [illegible] على نهاية [illegible] موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل

فلا نزاع وانما تم تيسير المصنف هنا الى بطلان ما هو الحق وقد وقع في الحديث لكن القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالاثنين احدهما مبدا الخير والاخر مبدا الشر وهذا يلائم القول بكون الشيطان خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق ثم يتبرا عنه كخلق ابليس مع هذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضى بها فبهذين الاعتبارين نسبة القدرية كل من الطائفتين الى الاخرين المحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف لما اشار الى ذلك في دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل لانه قد لا يقع مع تحقق جميع الاسباب التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده اللازم بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول تخلف الوقوع عن العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الالات لا ينافي كون العبد هو الموجد للفعل بالاختيار لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط الا يريد الله تعالى خلافه فيقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون للارادة عنا مجرد شوق هذا الكلام غير لازم فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول الملائم يدعو الى تحصيله لا يتعقل او يتخيل ملاءمته وما ذكره من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيارية ما يكون مع صحة تعلق الارادة به ويصح تعلق القدرة به والشوق الى الفعل قد يكون متعلق الارادة بالقصد دون القدرة وبالعكس قوله نفرق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف هذا والاختيارية ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليها ما يمنع التمكن من الترك كمثال المكره بالقطع في صورة الالجاء الى حيث لو ما الجاء من لا ندم لو انا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الرقي في الارض مستويه وبين ما لا نقدر على فعله كترك الرقي الى السماء العالية وايضا قد يجري في الفعل الاختياري بعينه قد لا يعلم اليمين القسم كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي الى المكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في لحظة يعني لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه قوله ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لئلا يلزم التسلسل في الاختيار فحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد وثم التسلسل فاجاب بان القصد مخلوق لله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوق الموجود كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة فلا يجب عنده وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو من المعدومات الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها

التمكن من الفعل والترك وللقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوق الله تعالى لا على سبيل الوجوب كفى لكون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد لكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو المخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه ~~...~~ ~~...~~ والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يتحقق في الامور اللاموجودة والا فعدم تعقل مثلا الا الوجودية لا تكون الا من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية قوله برهان اخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والكل باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه الا بتاثيره لا محالة واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم فالكلام عائد الى ان زوال العدم وجودي فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم فذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في فعل ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الالة ونحو ذلك فتعين انه ذلك الامر الا لا موجود ولا معدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقدور بقدرة لان الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور به والكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير محل القدرة وهو زيد ووقعت بكسبه في المحل الذي هو محل قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان الخالق ايجاد الفعل امر خارج من ارادته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به هذا ولكن للقائل ان يقول ان وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالعلة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن ولو كان مخلوقا لله تعالى والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ايجاده عن ~~...~~ في توقفه على امور من جملتها ايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان تلخيص بعض المحققين في هذه المسئلة

أنه لا شك أن بعض أفعال الحيوانات اضطرارية كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مقصود له لكن ليس بإرادة
كحركته وصحته ونومه وتيقظه وبعضها مما له قصد إلى صدوره وصحة القدور وغير القصد إليه وبما يصح
عنه فيه فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة القدور ودوام اللاصدور هي المسمى بالقدرة
وعلى لا يكفي في القدور بل لا بد أن يترجح أحد الجانبين على الآخر والترجيح إنما هو بالقصد الذي هو المسمى
بالإرادة أو بالداعي على القدرة والداعي يجب القدور وعند فقد أحدهما يمتنع والقول بصدور الفعل
عن القادر من غير ترجيح أحد الطرفين تمسكا بالأمثلة الجزئية باطل فإن الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح
وهو إنما يحتاج إلى وجود المرجح لا إلى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وإرادته
فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل أنه بعد حصول القدرة والإرادة
هل يقدر على الترك كقول من يقول إن الممكن بعد وجوده هل يمكن أن يكون معدوما حال وجوده ثم حصول
قدرته وإرادته لا بد أن ينتهي إلى أسباب لا تكون بقدرته وإرادته دفعا للتسلسل [illegible]
ولا شك أن عند الأسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر إلى الأسباب الأول ويعلم أنها ليست بقدرة
العبد ولا بإرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لأن السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وإرادته والذي
ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة
ومرادة فالحق أن لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين قوله ثم اختلفوا في الأفعال التي جعلوا أفعال
كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك أن منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح فأول التفصي عن ذلك بأن الحسن والقبح
والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة إلى الكسب دون الخلق فيستند إلى العبد لا إلى الله تعالى
وذلك لأن خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وإنما القبيح كسب المعصية والقبيح
فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله فقوله إن ما اتفق [illegible] يوصفان بالحسن
والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو أن فعل العبد غير اختياري وإلا لما اتصف بكونه
حسن أو قبيح وأنت خبير بأنها مقدمة إجماعية مسلمة عند الخصم [illegible] فلا وجه لمنعها ولا حاجة إليها
لأن جميع المباحث السابقة لتحقيق منع المقدمة الأولى والتفصي عما أورده من الدليل عليها وبيان أنه يمتنع
أن يكون فعل العبد اختياريا وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وأنه يحمد عليها وبكمالات
الإنسان وتعابيه حيث يحمد عليها ويذم ولا علاوة إلا ما وقع في كلام الأشعري حيث جعل الحسن حسنا
وكل تعقل أن قبيحا مع قوله أول الفصل أن النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا
والثواب والعقاب في الآخرة [illegible] على المرجح ذكره في سند المنع مما ذكره أولا هو
مذهب الأشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وإن عني أنه لا يكون [illegible] في ذلك وهو ما ذهب إليه [illegible]
من أن الحسن لذاته والصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بأن من عليه يستحق في الدنيا المدح أو الذم
وفي الآخرة الثواب أو العقاب بل يحكم بما نص الشارع به أو بدليل على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم
والعقاب فقبيح وليس [illegible] يعذبه ولا منع يقول [illegible] وما ذكره المقرر تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات

وتقديرا

~~[illegible]~~ وتقديرهم [illegible] بمجامع لا فوائد فلعله عند من لا شعور له بأبواب أولي [illegible] في بابه والله أعلم بالصواب
قوله [illegible] في ورائه [illegible] من وراء آية قوله وعند بعض أصحابنا تمسك على كون حسن بعض الأفعال
وقبحه عقليين بوجهين حاصل الأول أن تصديق النبي [illegible] ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب
عقلا فهو حسن عقلا أما الصغرى فلأنه لو كان شرعيا لتوقف على نقل آخر يوجب تصديقه في النقل الثاني
فإن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وإن كان بالنقل الأول لزم الدور وإن كان
بنقل ثالث لزم التسلسل وأما الكبرى فلأن الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك
أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني أن وجوب تصديق النبي عليه السلام
موقوف على حرمة كذبه إذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية إذ لو كانت شرعية لتوقفت
على نقل آخر وهو أيضا يبنى على حرمة كذبه فإن ما يثبت بذلك النقل فيتوقف على نفسه أو بالأول فالدور
أو بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا
والجواب أن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بأن صدقه ثابت قطعا وكذبه
ممتنع لما قامت عليه من الأدلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع وأما
بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل فهو أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو
دعوى النبوة وإظهار المعجزة فإنه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو الحكم
لله في التقديم بوجوب طاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب لكن ظهوره [illegible] متوقف على تكلم النبي
عليه السلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله ونحوه امتثال [illegible] وأمر النبي عليه السلام إن وجب عقلا
فهو المطلوب وإن وجب شرعا توقف على أمر الشارع بوجوب امتثال الأمر بالامتثال إذ لو كان بالأمر الأول
لزم الدور أو بالثاني تسلسل والجواب أن الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالأدلة القطعية وبمعنى استحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما قال تعالى أطيعوا الله وأطيعوا
الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت
عليه الحجة القطعية من المسائل الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب أمر آخر يثبت بحكم الشارع
في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات قوله فلأن كلا صلح واجب إلى آخره يعني أنه لا معنى للوجوب عليه تعالى
بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فإن قلت ما
معنى الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى شيء أم لا قلت معناه أنه هل يكون بعض الأفعال الممكنة في نفسها
بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره أو لا صدوره عن الله تعالى لكونه غاية ما هو أصلح للعباد وكقبول الشفاعة
وإخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا
مذهب الأشاعرة بعينه لأنا نقول الفرق هو أن الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يعرف إلا بعد كتاب أو نبي
عليه السلام وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما إما بلا كسب كحسن تصديق النبي
وقبح الكذب الضار وإما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يكون [illegible]

بطريق التوليد هو أن يحصل الفعل عن فاعله

من جانب النبي عليه السلام والكتاب بكثرة أحكام الشرع **قوله** بطريق التوليد هو أن يحصل الفعل عن فاعله
بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة أي يكون ذلك بدون توسط
فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند أهل السنة لاستناد الأفعال كلها إلى الله تعالى بلا واسطة
بمعنى أنه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله عادة بمعنى
أنه لا يمتنع أن لا يحصل بخرق العادة وتولد الفعل من قوته دائما أو أكثريا وعند الحكماء
بطريق الوجوب بمعنى أن النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها فرد تمام القابل
والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى أن العقل يوجد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات
على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث إلى غير الباري تعالى وذكر بعضهم أن النظر الصحيح هو المولد
للنتيجة وما ذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوليد بإيجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل **قوله**
ثم ذلك الشيء النظر ثم إشارة إلى أن الشيء الذي لأجله يحسن الفعل أو يقبح يجب أن يكون بالآخرة
حسنا لعينه أو قبيحا لعينه إذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود أشياء غير متناهية
نظرا إلى نفس الأشياء وبمعنى ترتب أمور غير متناهية نظرا إلى وصف الحسن وحيث يعلم أن المركب المشتمل
على حسن أو قبح إما أن يكون حسنا بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر وبدونه فالقسم الحسن
باعتبار جزئه بالقسم الأول يعني ما يكون حسنا بجميع أجزائه لم فسره بما يشمل القسم الثالث أيضا يعني ما يكون
بعض أجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فهذا داخل تحت الحسن باعتبار جزئه فما لا يكون شيء من أجزائه
قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والكلام فيه ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها قبيحا فجعل من قسم
القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى أنه إذا كان الشيء حسنا بجميع أجزائه كان حسنا لعينه
باعتبار الجزء إنما هو مجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبيح ينقسم خمسة أقسام لأنه إما أن يكون قبيحا لذاته
أولا والثاني إما أن يكون قبيحا لجزئه أولا والثالث فإما أن يكون في الخارج إما محمول أو غير محمول وما في
من أن الحسن والقبح يكون لذاته أو لصفة من صفاته إنما هو في بعض الأفعال فلا ينافي ثبوته في بعض الأفعال
باعتبار أمر خارج غير محمول كما لقلوة للوضوء **قوله** وإنما أطلق لما ذكر أن الحسن المعنى في نفسه يعم الحسن
لعينه والحسن لجزئه ورد عليه لكن هذا إنما يصح في الحسن لجزئه فرد أن أجزاء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح
في الحسن لعينه إذ ليس في ذات الشيء معنى فيه فأجاب أولا بأنه مجرد اصطلاح وثانيا بأنه تغليب باعتبار أن عامة
الأشياء يكون حسنها باعتبار الأجزاء وثالثا بأن الكلام في الأفعال الموجودة الصادرة عن فاعلها
وهي لا محالة تكون جزئيات متحصصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فالنظر
إلى هذا المركب كاعتبار من يكون الحسن راجعا إلى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم
المراد بالحسن لمعنى في نفسه أنه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه أو لجزئه بخلاف الحسن
لغيره فإنه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا أقرب مما يقال إن الأفعال حسنة في نفسها أي مع قطع النظر عن الأمور
الخارجة عنها **قوله** والفرق بين الجزء فلما استدل مشايخنا الحسن والقبح العقليين بمعنى كون الفعل حسنا أو قبيحا لذاته

١٠٧

كما اختلف بأن يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا أخرى لكن ما بالذات لا يدوم بدوام الذات ولا يزول
بالحيل لأن شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن إذا كان فيه عصمة نبي من ظالم
أجاب بأن الحسن أو القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الإضافات هو المجموع المركب من الفعل وما
في الفعل حسن ما لاحظ في الشيء فصول مقومة لأنواعه والحسن أو القبح لذاته هو من أنواع كما الحسن بعينه
قوله أما المأمور به الحسن لمعنى في نفسه ثلثة أضرب لأنه إما أن يكون شبيها بالحسن لمعنى في
غيره أو لا والثاني إما أن يقبل سقوط التكليف أولا وإنما جعل الشبه بالحسن لمعنى في غيره قسما للذي
يقبل السقوط نظرا إلى أنه لا ينقسم إلى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال إن المراد
ما يكون حسنه لكونه إتيانا للمأمور به لذاته ولا لجزئه بخلاف الأولين وليس بمستقيم لأن الإتيان
بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من أقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الإسلام أنه
إما أن يقبل سقوط هذا الوصف أو لا والتمام أن هذا الوصف إنما هو إلى كونه حسنا لمعنى في نفسه
واعترض عليه بأن الساقط في حال الإكراه هو وجوب الإقرار لا حسنه بسقوطه لو صبر عليه حتى قتل كان
مأجورا فلهذا غيره المصنف إلى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل لكن هذا الوصف إنما هو إلى كونه مأمورا
به يعني الأمر والوجوب لا يقال حسنه لكونه بالأمر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار
أمر الذات لأنا نقول هذا مذهب الأشعرية وسيصرح المصنف بنفيه وعندنا ليس حسنه بالأمر بل إنما يتعلق
الأمر بالفعل لكونه حسنا لذاته أو لجزئه أو لغيره **قوله** واعلم أن المنقول يعني ذهب بعضهم إلى أن الإقرار
باللسان ليس جزءا من الإيمان ولا شرطا له بل هو شرط لإجراء أحكام الدنيا حتى إن من صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا كما أن المنافق لما وجد
منه الإقرار دون التصديق كان مؤمنا في أحكام الدنيا كافرا عند الله وتمسكوا على ذلك بأن حقيقة الإيمان
هو التصديق وأنه عمل القلب وبأن من أخل بالإيمان توصف على التعيين لكن انتفى الإقرار
وذهب بعضهم إلى أن الإقرار جزء من الإيمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة
من الإيمان وبأن النبي عليه السلام كان يأمرهم بها ويكتفي ويجعلها أهم من الأعمال أن الإقرار
جزء إليه شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الإقرار مع تمكنه
منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بإيمان من صدق ثم
لم يتمكن من الإقرار وأما ذكر من أن التكليف يسقط ذلك الشيء فيحتمل جوازه ولتعذر قال التفتازاني بين المصنف
وبين معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الإيمان وأنه التصديق الذي هو قسم العلم المذكور
في أوائل المنطق أم غيره وعجب أن يعلم أن معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن
وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاله إذعان وقبول لوقوع النسبة
أو لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي ولم يوجد كره
للكفار ممنوع ولو سلم للبعض لكون تحقيره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الإذعان

وعلم ... بالايمان وكثير من المحققين المتوسطين ... من اما ذات ... ولهذا
لا شتباه [illegible] فان قيل فعلى هذا لا يكون التصديق من الكيفيات دون من الافعال الاختيارية
فكيف يصح الامر قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات
ورفع الموانع واستعمال النظر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كالامر
بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر
... من غير ان نسبة اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا وحيث اذا قطع النظر عن فعل اللسان
لا يتوهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
... من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان
داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان اجيب بان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد
على الروح بجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان
لانه المتعين للبيان والاظهار لما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الاقرار الذي هو فعل اللسان راس الشكر
وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن اعم من ان يتوقف على ذات الفعل حسنه على وجود الامر
او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به عند من قال باعتبار الحكم العقل قوله كالزكوة عطف على قوله
الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة
التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الى الزكوة والصوم والحج
فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري
وشكرا للنعم وعبادة لمن يستحقها لا ينال حسنها بواسطة استحقاق المعبود وهو لا يحسن لغيره
لان المعبود لا يتأتى في الحسن لعينها بل لكونه مما يوجب الايمان بالله تعالى فيقع حسن لعينه بخلاف غيره
... لعينه وما يجب ... حسن لعينه فان تتصف بالحسن مع الافعال المخالفة التي وردت الامر بها
... ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المخالف كالايمان والصلوة الماموريهما ومنها ما
يحسن لغيره بان يكون المقصود مما يطلب بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المخالف كالوضوء والجهاد
والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقق ذلك
انه حسن لغيره الا انه لا اعتبار للحسن في ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة
امر فجعل هذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فهنا مقامان احدهما ان كل منها من الافعال التي
حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمقصود بالحسن
وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال
التي وقع الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة
الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة
حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات

واتباع

واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة
وزيارة البلدان وسائر الاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى
مع اداء ... واضافة الله اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان
والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة
حق الله تعالى خاصة ومن احسن الى الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة
العبادة والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم بنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس ان كانت
بحسب الفطرة محلا للخير والشر لكنها للمعاصي اقبل مع ميل الى الشهوات حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها
فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فيسقط حسن
رفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج
حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال لان هذه الوسائط
تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم تجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط في
الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت ليس باختيار العبد لان نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف المكان
مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان
ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها فظاهر ان نفس الحاجة
او الشهوة ليست كذلك فلهذا اصرح المص بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة
ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الوسائط هي
النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المص يدل عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن
هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في
حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن
لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا يحتمل كونه مأمورا به كما هو راي الاشعري اما المص فقد
اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل به على انها حسنة
في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني
ان مراد المشايخ بالاتيان بحسن لذاته بمعنى ان الفعل يحكم بالطاعة للشرع وامتثال الامر حسن لذاته
فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الاشعري يحسن ذلك عقلا بل
الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به
لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به ولو ارادوا ان يؤتى به على
قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به

جاز ان يتوقف الشرع معايرا للنوع الاول وثالثا فالاتيان بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا
بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لانهما واحد كالايمان لحسنه لذاته وكونه اتيانا
بالمأمور به والاول ثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء
واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا
للصلوة فان قيل المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بها لا الاشياء اذ العبد انما
هو مأمور بايقاع الفعل والاداء فما معنى الاتيان بالمأمور به في الصلوة والزكوة والاتيان
هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان لها معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني
الهيئة المخصوصة فالاداء والمأمور به الحاصل بالمصدر كما ذكره بمعنى الى الهيئة المخصوصة وبالاتيان ايقاعها
واحداثها فان قيل فح لا يكون الحسن هو المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو
الاحداث فيكون حسنا لمأمور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة
لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكره من التكلفات قلنا كونه
عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك لانه ليس
جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي عقلا واحسانا لا يخفى على الاشعري في كون العدل
عقلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا وللثواب آجلا قوله
فان الامر بالزكوة وامثالها انما دل على حسنها لما قيل لكن يقول لا نسلم انه امر مطلق بل الفعل قرينة على انه
انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فهو نوعان منه ما هو
حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذي قبله بحال اي بالمأمور به الحسن لغيره ومنه
ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتأدى
بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة واعلم انه لكونه منفصلا فيكون مستغنيا عن ذكره
وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز ولا ما لا يفتقر الى التبعية للغير كما هو المعلوم لان مثل اداء
الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل او اما غير منفصل الا انه قال
واما قائم بهذا المأمور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله
فلا يحتاج الى الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته
وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد
فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء
حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان بغير المأمور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان
عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت فذلك معنى
منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك انه ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس
المأمور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين

ابراه فخر الاسلام

عدم الانفصال بمعنى تأدي بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين
تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله ولما كان المقصود يعني ان المأمور به الحسن
لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كالوضوء
والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله
فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم
جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم
والحج قلت لانه لا جهة فيها لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمة وقد يقال الاولى
فيها كفر الكافر واسلام الميت لانهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر
الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال
الامر يقتضي كمال صفة المأمور به ولذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل يحل
المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب على ما لا يحتمل السقوط كما دل عليه قوله ويحتمل
الضرب الثاني اي قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره [illegible] كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه
الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة فيحمل الجهاد دليل حسنا لغيره وفي الصلوة
على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان السند لا يحتاج
وهو ان كون المأمور به بمطلق الامر عبادة توجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة
على عدم احتمال سقوط التكليف ولذا صرح بان ذلك شأن الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في
سائر الكتب لكن الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف
وفي التلويح في شرح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو الحسن لعينه حقيقة لا
حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوه والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني
ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في عبارة فخر الاسلام قوله والفرق بينهما هو ان المقتضي مقدم
بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ومع ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر
بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به ولهذا
ما يقال لا حسن للمأمور عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله ولما تم كان الخطاب المعلق
بالجمعة معناه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل [illegible] بينها وبين الظهر في ذا الوقت [illegible]
قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا [illegible]
بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل الكلام ان
وجوب [illegible] العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره لذاته ثم اورد
مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله
من اقسام الحسن لذاته ولذا افرد المص لتلك المباحث فصلا على حدة فان ان التكليف بما لا يطاق اي لا يتعدد [illegible]

جانبيه بوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق
بالحكيم بناء على اصل الحسن والقبح العقليين الثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز وقوعه والا لزم
امكان كذبه وهو ممتنع وامكان المحال محال بهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز وان كان الظاهر
منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه
لا تأثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله
على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال
التكليف غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم
وقلب الحقائق وهذا بالاجماع متفق على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات
ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط
او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري لا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى
انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل
ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق
بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير قدرة
العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو مما لا يطاق لاستلزامه
الجهل وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره كايمان ابي جهل وهو مكلف به فالتكليف بما
لا يطاق واقع واجيب بان علمه تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان ايضا عن كونه مقدورا له لانه جائز
له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده وانما ينتفي الامكان
بذلك الى البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله اذ العلم تابع للمعلوم لا حاجة
اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال لم لا يجوز ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق فرضا ان علم الله تعالى متعلق
بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور وتقابل لم يمتنع كون
العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون
حتى يلزم الوجوب والامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر
من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدما وفي تقرير ويكفي في الجواب انه لا وجوب ولا امتناع
بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن
باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال
في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته
ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات
فضلا عما لا يطاق [illegible]

٦٢

من اخباره بانه لا يؤمن وبعد ما هو مكلف بالتصديق بانه لا يصدق لا يخفى ما فيه
قوله وعنده اي لما كان التكليف لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق بناء على
اي الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري
في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ لا شبهة في
ان لو وقع لم يتعين لعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة
مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح
فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل لان تكليف
عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالفرق ويستحقوا العذاب مما لا يليق بالحكمة
والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى وكثيرا ما
يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك
فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه
ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بالوجوب كالاصلح فان قيل لا يجب عليه
الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم
الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا
يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فيكون نفس الوجوب مشروطا بالقدرة اجيب
بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لانه يتوقف
على ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف
ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف كما في صوم المريض والمسافر
ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يتعلق
التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به وثانيا فلا كلام في صحة التكليف
بما لا يكون مقدورا عنده زواله لا ... وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان
التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب
الاداء في لا يحتاج الى القدرة التي هي مناط الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مقابل على المطلوب
اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا قيد
بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن
منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب ويفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل
ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبره بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني
كثير والثالث نادر **قوله** ومن ثم اي القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى لان القدرة التي لا
يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل في شرائط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون

فضلاً من الله ومنة قوله فإمكان القدرة على الأداء بإمكان امتداد الوقت كما كان لسليمان
صلى الله عليه وسلم كاف للقضاء ولم يعتبر إمكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة
والإمكانات في القدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال العمى
مع أن هذا أقرب من امتداد الوقت لأن القضاء أيضاً متعذر من القضاء قوله كما في مسألة
الحلف بمس السماء وهذا الخلاف بين الفقهاء ثم قد يمتنع إعادة الزمان الماضي ولو سلم
فصدق المحلوف عليه محال إذ بإعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الكائن
موجوداً فيه إذ لا يتصور وجود الفعل الشخصي بدون [illegible] قوله فإن القدرة الحقيقية قد
اختلفوا في أن القدرة مع الفعل أو قبله والمحققون على أنه إن أريد بالقدرة القوة
التي تصير مؤثرة عند انضمام الإرادة إليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وإن أريد القوة
المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات
بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
أعني جملة ما يتوقف عليه الأمر في الخارج فلهذا قال التي القدرة التي شرط تقدمها على وجود
أداء العبادات هي سلامة الآلات والأسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
ضرورة أن الفعل معها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بأن الفعل عند جميع شرائط
التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لأنه غير مقدور لعدم التمكن من الترك
ولو كان التكليف مشروطاً بها لزم أن لا يتوجه التكليف إلا حال المباشرة ويلزم أن لا يعصي أحد
إلا أن يقول لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل في
الزمان المستقبل وامتناع الفعل في تلك الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدوراً
ومختاراً له بمعنى صحة تعلق قدرته وإرادته به وقصده إلى إيقاعه وإنما الممتنع تكليف ما لا يطاق
بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده إلى إيجاده وعند هذا يندفع ما
يقال إن الفعل عند [illegible] التامة ممتنع وعندها واجب فلا تكليف إلا بالمحال الذي لا [illegible] تكليفاً بالـ
المشروط عند عدم الشرط وفيه أيضاً تكليفاً بتحصيل الحاصل قوله أو نقول جواب ثالث عن دليل زفر
رحمه الله حاصله منع الملازمة المطوية القائلة بأنه لو لم يجب الأداء لا يجب القضاء والسند هو وجوب
قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الأداء قوله ولا يشترط يحتمل أن يكون جواباً آخر
عن دليل زفر رحمه الله وأن يكون ابتداء الكلام يعني أن القضاء إنما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق
وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لأن المعتبر إنما هو حقيقة هو القدرة وبقاؤها هو حقيقة
الأداء وأما التمكن من الأداء فمستغن عن بقائها بل يكفي مجرد إمكانها وتوهمها ولذا كان الوجوب
باقياً بدون بقائها فلو كانت القدرة شرطاً للقضاء ثابتاً بدونها فلا يكون شرطاً للقضاء بل للأداء
فقط وهو المطلوب لأنه لا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لأن هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الأول

على ما هو المختار من أن القضاء إنما هو بالسبب الذي لا بنص جديد وقد يستدل على اشتغال
ذمته بالقدرة بالأداء بأنه يلزمه في النفس الأخير من العمر قضاء جميع المتروكات من
الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك إلا ليظهر أثره في الخلف كما في الجزء الأخير
من الوقت إذ لا خلف للقضاء وجوابه أن ذلك إنما هو ليظهر أثره في المؤاخذة
في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الإثم والمؤاخذة مع أن الموت
بمنزلة يسقط معه الفعل قطعاً ومن هنا قيل لا فرق بين القضاء والأداء في أن الأداء
إن كان مطلوباً لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة إذ لا يتصور الفعل بدونها وإن
كان مطلوباً لأمر آخر يعني توهم القدرة في النفس الأخير يبقى الواجبات لتوهم امتداد الوقت
ليظهر أثره في المؤاخذة ولذا الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث
القدرة قوله لأن الزاد والراحلة دليل على أنهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما
لبقاء وجوب الحج ثم الكلام في أنهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما
من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الآلات والأسباب على ما زعم المصنف قوله
والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الأداء أي يسر قدرة العبد على الأداء الواجب
أي [illegible] الأداء على العبد بعدما ثبت الإمكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من
الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترط في أكثر الواجبات المالية التي أداؤها
أشق على النفس عند العامة كالزكوة فإن الأداء يمكن بدونه لكن أداؤه
يصير به أيسر حيث لا ينتقص أصل المال وإنما يفوت بعض نمائه ثم القدرة الممكنة لما كانت
شرطاً للتمكن من الفعل وإحداثه كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء
الواجب إذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطاً للبقاء كالشهود في النكاح
شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فإنها شرط فيه معنى العلة لأنها غيرت صفة الواجب
من العسر إلى اليسر إذ يجوز أن يجب مع القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فأثر فيه القدرة الميسرة وأوجبته
صفة اليسر لأنه لم يشرع إلا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة
مع أن ظاهر النظر يقتضي أن يكون الأمر بالعكس لأن الفعل لا يتصور بدون الإمكان ويتصور
بدون اليسر قوله فلا يجب يعني ما تمكن من أداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم
يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافاً للشافعي رحمه الله وأما إذا لم يتمكن بأن هلك المال
كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فإن قيل ففي صورة الاستهلاك بأن ينفق المال في حاجته أو
يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي أن لا يجب الضمان فجوابه أن اشتراط بقاء
القدرة الميسرة إنما كان نظراً للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط
الوجوب عنه أو نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديراً زجراً على المتعدي ورداً لما قصده من إسقاط

الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني أن التمكن من أداء الزكوة
لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط
التمكن راجعا الى القدرة الممكنة على أنهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الأسباب والآلات والنصاب
ليس منها وكذا لا يرد على كلام القوم لأنهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب
وحصول الأهلية بأن يكون غنيا فيتمكن من الإغناء لا من شرائط اليسر بناء على أنه لا يتغير الواجب من
العسر الى اليسر لأن إيتاء الخمسة من المائتين مع إيتاء الأربعين من ألف أيسر من إيتاء الخمسة من
المائتين اذ لو كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب
عند هلاك البعض لأن الوجوب والعبد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فإن قيل فينبغي أن لا يسقط
الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا إنما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات
الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع أن الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا
يندفع ما قيل من تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب مشعر بأن النصاب من القدرة الميسرة وإلا فلا وجه للتفريع قوله لا صدقة إلا عن ظهر غنى أي كائنة
عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة فإن المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه
اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لوجوب الزكوة بأنه ثابت بهذا الحديث
الوجوب للغني الحجة له كثيرا ما يوجد الصدقة على الفقير وأنه ثابت بالمعقول وهو أن الزكوة إغناء للفقير ولا يصير
المرء أهلا للإغناء إلا بالغنى كما لا يتصور التمليك إلا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو أن المعتبر في الزكوة
ليس هو الإغناء الشرعي بل الإغناء عن السؤال ودفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع
المصنف بين الأمرين وجعل الحديث دليلا على إغناء الفقير على الغني وقد يجاب عن الاعتراض بأن المراد
أن الإغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لأن الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجوع
على الحاجة فلا بد في أهلية الإغناء المأمور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الحرج المذموم في الإثم الأغلب
فإن قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقة جهد المقل قلت إن جعلت
هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة إلا على الغني وبين صدقة الفقير على سبيل
التطوع أكثر ثوابا منه باعتبار كونها أشق فإن أفضل الأعمال أحمزها وإن جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر
الملائم لقوله صلى الله عليه وسلم خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع أن المراد تفضيل صدقة الغني على
الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر لدى الحاجة على ما هو الأغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي
والتوفيق الآتي في الصبر على الحاجة وايثار الغير على نفسه ولو كان به خصاصة وقد يفسر الغنى
بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويستغني عن التكفف لمن كان فقيرا أو لا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به
بحيث يفضي الى ابطاله بالمن والأذى والاسترداد إن كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور قوله ولا حد له
أي للغنى لأنه بكثرة المال الذي يتفاوت بتفاوت الأشخاص والأزمان والأحوال فقدره الشارع بالنصاب

فصار

فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو أعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له أدنى شيء قوله
لدلالة التخيير يعني أن التخيير الكامل هو التخيير في الصورة والمعنى بأن يكون بين أمور متغايرة وفي بعضها
أسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بأن يكون بين الأمور متماثلة
كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر فإنه دليل التأكيد وأنه لا بد من الأداء
البتة قوله لأن ذا أي كون المراد بعدم وجدان المال العجز في العمر يبطل أداء الصوم لأن هذا العجز
لا يتحقق إلا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى
فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن يحصل القدرة في الاستقبال قوله حين أن تحقق القدرة
أدركه بأن ملك الرقبة أو ثمنها لأن القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأدية لأنها لا تكون بدون
الإعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الإعتاق قوله لأن المال هنا غير عين بهذا أشار الى الجواب عن إشكال
آخر وهو أن الواجب في الكفارات يتعلق بعد هلاك المال بمال آخر قبل الأداء ولا يعود في الزكوة
فيكون دون الزكوة قوله واعلم أنه اعترض على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب العسر
يسرا أولا بأنه يؤدي الى فوات أداء الزكوة فيما إذا أخر أداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال
وثانيا بأنا لا نسلم أنه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل إنما يلزم ثبوت حق
وهو النماء مثلا دون الأداء وهو البقاء فإن حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن
الأول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لأنه ما فوت هذا الحق على أحد ملكا ولا يدا
بل المال حقه ملكا ويدا وإنما حق الفقير في أن يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل
فلعل حبس هذا المحل للبيع في محل آخر فلا يضمن ألا يرى أن منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار خرابا ومنع
المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار حتى هلك لا يوجب الضمان
وعن الثاني أن معنى انقلاب اليسر الى العسر أنه وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو وجب
على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسيرا وليس المراد أن نفس اليسر يصير عسرا فإنه
محال وإنما يصير اليسير عسيرا أو بالعكس فليتأمل قوله فصل في تقسيم المأمور به باعتبار
أمر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الأداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره فإنه كان
باعتبار حالة المأمور به في نفسه فلذا جعله فخر الإسلام في الدرجة الأولى وخالفهم هذا التقسيم لا بد من ترتيبه
على الدرجة الأولى أي لا بد من ذكر هذا التقسيم وإيراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الأولى وهذا الفصل
أصل للأحكام الشرعية يبتنى عليه عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت
وغير الموقت وما يتعلق بكل من الأقسام والأحكام وفي ذلك معظم أحكام الإسلام قوله مطلق وموقت المراد
بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الإتيان به في غير ذلك الوقت أداء بل يكون قضاء كالصلوة
خارج الوقت أو لا يكون مشروعا أصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وإن كان واقعا
في وقت لا محالة قوله أما المطلق ففي أنه على التراخي اختلفوا في موجب الأمر فذهب كثير الى أن صحة القول المختار أنه

على الفور ولا على التراخي بل يحتمل كلاً منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود
الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت ثم لمن اصطلح على ان المراد بالتراخي
عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وفي كل لانه
لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وللتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة
فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بمجرد عدم الفور لا بدلالة الامر فكان المعارض لكن
يقول جاء للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها المصنف بان الفور
امر زائد بثبوته فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما قاله الجمهور
من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل يحتمل كلا منهما
بالقرينة قوله ولا يكون قضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان
من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار وكلامه انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان
لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر
والكفارات بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه قوله وقسم الموقت
حاصل التقسيم ان يقال الموقت اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته كالحج
والاول اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج
او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء كالحج او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا
او بالعكس قوله اما وقت الصلوة الموقت ان الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة
في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت الشرف فيه
فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به يفضل عليه وهو شرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء
بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس ظرفا للمؤدى الا لانه المختلف باختلاف الوقت
موصوف بالاداء لا بنفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة
الى ذكره قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك
الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب الوجوب المؤدى اي لزوم تلك
الهيئة مرتب عليه حقيقة فالمؤثر بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة
كالملك بالشراء مع ان النعم مترادفة في الاوقات وكان العبادة شكرا فاقيم المحل مقام الحال وهم المعتزلون
على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله واستدل على سببية الوقت بسبعة اوجه كل منها
اما انه تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال لكن المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بالكثرة
الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى لان الكثرة الامارات
انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاخبار في بابي
شجاعة علي وسخاوة حاتم قوله وللتغير لما اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل وتكره في اوقات

مخصوص

مخصوصة وتفسد في غير وقته وسائل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف
الظرف والشرط الا انه لا يتغير في كونه امارة السببية ثم يرد عليه ان التغير هو المؤدى وهو الاداء والاداء
سببية لنفس الوجوب قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة
كون المدار علة للدائر قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال لا يلزم من بطلان تقديم وجوب الصلوة
على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا
بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط الوجوب للاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري
لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا نقول
تقدم عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته
له لا السببية لنفس الوجوب على ما هو المدعى الحق لكن بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه
على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال لم احتمال
الشرطية قائم لان الزكوة الثابتة تترجح جانب السبب كالمشترك يصلح دليلا على الحكم لولا المعونة القرينة
قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب يعني ان ههنا وجوبا ووجوب الاداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري
فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب
بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته
والظاهري استطاعة اي قدرة الموقتة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فلا تكون الا مع الفعل بالزماني
وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي لكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة
مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف
ان المعتبر صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان تكون مع الفعل وقد جرح بذلك في بعض تصانيفه
حيث قال ان السبب موجب وهو جبر لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل الا ما قبل
الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت
الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في
تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل فمن ههنا ذهب جمهور الناس
الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل
اعم من الاداء والقضاء وكما عادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى
ياثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي وعقلي من حيض او نوم ونحو ذلك فالوجوب
يتاخر الى زمان ارتفاع المانع ومن اهل الفقه من فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني
قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل
النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء
لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق الملزوم

لولا ابتلاء البدن ويسمى وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه
لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ ابا المعين بالغ في
رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء
الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان
الصائم فاعلا فعلين الامساك واداؤه كالآكل فاعل للاكل والشارب كان فاعلا
فعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال لكن جعل الوجوب غير وجوب الاداء
في الواجب البدني مبني على ما ثبت ابناء الدليل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج
ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فالسبب يجب تلك المعاني
ويشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها اقول هذا فيلزمهم ان الحق
والسكون من العبد اداء وتحصيلا ثم قال لكن الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا
بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والمجنون
وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيار الوقت تخفيفا
فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف
الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وجب في ذمة الصبي من
المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق
فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة
عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي فلا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل في التصور تبدل
الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء
اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقامه في حق صحة
الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب بعينه لقولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها
فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والحاصل ان اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني او المال
المتصور بمجرد ثبوته لا يصح ان يراد التصور عليه الوجوب اذ لا يتصور ذلك في النائم والصبي ولا التصور
في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم والصبي بصلوة او مال له حصول في الذهن مثلا ثم في التعبير وجوب الاداء
بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج والمقصود بما ذكره ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة
بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به والتحقيق ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى
حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها
من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى
من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في الكل صفة للشيء الامر وهذا وجه في المعنى ثم انه يتغير فان وجوب
اداء في البدني في صلوة النائم او في صوم المسافر والمريض لزوم وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة

والصوم

او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها هو الاداء غير لازم لعدم الخطاب وقيام
المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب
في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر
لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض
مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع
عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة
في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك
الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم الوقوع من شخص ما بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون
الاداء ولكان بينهما فرق يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل
بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع
ولا الاداء في الحال فلو قلنا في الفرق ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل اي ادائه في زمان ما بعد تقرر
السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل
فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر قبل الادراك واجبا وادائه اتيانا بالمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه
الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين قوله
ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به ... انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم
على ان القضاء مبني على وجوب الاداء ... ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيه ثم يتركه ويعتبر الى القضاء
بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة فيه مثل النائم
يتحقق وجوب الاداء عليه وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام
في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت
والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب لانه لا بد من سبب
ولا شيء غيرهما يصلح للسببية وايضا لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت والخطاب فاذا انتفى الخطاب
تعين الوقت للسببية وهو المطلوب وتحقيقه ان لا نسلم عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل
في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت
او في ايام اخر كما في الواجب المخير والتحقيق انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور
الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء
الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره
في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض نحو
بقتال المشركين اذا برءوا قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا
بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب الاصلي الموجب المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية

قوله حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لنفس ما كان السبب داعيا اليه وجوب الاداء لزوم ايقاعه
سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب
هو لزوم الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع
نفس الوجوب لا الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لاحقا في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف
هو مطلق الوقت حتى يتعين له اداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل
انه يؤدي نية الفرض مع الاداء ولا يقتضي بالتاخير عن اول الوقت واما السبب فكل الوقت
ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض لانه لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب او وجوب الاداء
بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم الاول فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الاخير
وهذا خلاف وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان
الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان
الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون
اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بعد ما يسعها ولا لزم
بطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب
فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب
واذا لم يتعين الاول للعدول عن التعيين لقيام الدليل تعين الجزء المتصل (?) فان قيل المسبب ههنا هو نفس الوجوب
لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الاداء اعني الاداء فيصير هو ايضا
مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية
الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب حينئذ
هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لانه يلزم تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه
جعل السبب هو جميع الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول
فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا
لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية
وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتب والانتقال لكن تقرر السببية
موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب
الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه
وفساده بين قوله وهذا اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به
فخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد لانه لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فساد قوله قلنا لما
كان الوقت كله ظرفا ... هو فيها اذ لا معنى لسببية الاول ... وعبارة فخر الاسلام ان له ان (?) الشرع
جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما قو...

بسبب

بسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة ولا قبال
على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على ما يقتضيه كلام المصنف حيث
صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدي في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع
العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل اليقين بشغل كل الوقت بالاداء
الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على ما يقتضيه كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في
وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت لانه لا فساد فيه كما ذكر في طريقة
الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء واتم
بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء ولما ... ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد
ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة
في الجملة بخلاف الفجر وفي الطلوع دخول في الكراهة وفي الغروب خروج عنها واما جواب المص
ففيه نظر لان كل الوقت لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة
اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالغروب وقد ذهب بعض المشايخ
الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبل الشروع بل معناه
انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي وقع فيه ومحل لادائه وعلى هذا
لا يرد اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرء عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص
قوله ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء المتصل بالاداء
واحدا فواحدا اذ لو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم
المكلف بالترك قوله فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع
شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت بالنظر الى نقصان البعض فينبغي
ان يجوز ذلك قلت لا اعتبار للنقصان في الازمنة يثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار
ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل بعينه (?)
سببية فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر
كذا ذكره الامام السرخسي وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا
للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما لا ... تضيق
على الواجب بحيث لا ينفصل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدي
في اول الوقت لا يكون اتيا بالاداء الواجب بل لما هو ندب لانا نقول بعد الشروع يجب
الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت ظرفا على الواجب
ويستتبع الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا
الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي في ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط

من وضع الشرايع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل في رفق البشر ذلك
بتعيين الجزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة
في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان
الواجب فيها احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا وانما
بل يختار ما شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب هو
الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي العجز هو الجزء الاخير ويتعين بفعله لا انه يتعلق في الموسع
يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب بالآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي العجز ان
الواجب هو الجميع ويسقط بفعله في البعض او الواجب بالنسبة الى المكلف شيء آخر وهو ما فعله او الواجب واحد معين
لكنه يسقط به وبالآخر قوله لانه اي الصوم مقدر بالوقت يزداد بالزيادة وينتقص بالنقصان وعرف
اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التوقيت بمعنى دخول في تعرف الصوم
على ما ذكر الى آخر فلا دخل له في المعيارية للتكليف قوله ومثل هذا الكلام للتعليل اي لا اخبار عن النبو
مشعر بعلية القبلة للحجر على صلوتها لانك تحكم بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على انه لا ظهر ان
لها شرطية فيكون على السببية لا اي قوله ولنسبة الصوم الى الشهر لانه يقال صوم رمضان والاصل في الاضافة
الاختصاص الكلي وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت به السبب سابق على ساير وجوه الاختصاص
الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو موجود
شرعا مقام الحقيقي مقامه قوله ولعدم الاداء في يعني ان السبب انما هو الوقت لا الخطاب
للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب
في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم هو سبب لصومه لان صوم كل يوم
عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند ظهور الناقض كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل بسبب
ولان الليل ليس محلا للصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر
على ما هو الكامل من النقص والا ظاهر فان الشهر اسم للمجموع ثم ان السبب هو الجزء الاول من الليل لانه
تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد
مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نيته لاداء الفرض في الليلة الاولى ولما تقتضي جواز الاداء
فيه لكن الشرع اسقط في آخر الوقت وايضا قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته يدل على ذلك وليس الاحتيار الرؤية
اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر والجهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل يوم
هذه الوجوه وان امكن في بعضها الا انها بمجموعها تفيد ان سببيته شهود الشهر مطلقا قوله وانما
وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال الى آخر ثم اجاب آخر يقع عنه لانه لما دخل الى
وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي حق المسافر بل في حق له الاداء وتسليم ما على ان منزله
شعبان واما قلنا في حق له الاداء لانه في حق نفس الوجوب بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب في حقه وفي

شعبانه

شعبان قوله ولهذا قال ابو يوسف روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع
عن النفل هذا اذا نوى المسافر النفل ولو اطلق النية فعلى قول يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة
وفي نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات
لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية الى الصوم الوقتي الكامل
فان قيل كيف جاز ترك الدليل المحق بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا
تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر قوله في هذا الكلام نظر وجه
ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم يتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد
المرض فهو كالمسافر بلا خلاف فيه على ما يشعر به كلام الامام السرخسي في المبسوط من ان قول الكرخي
بعدم الفرق بين المسافر والمريض غير هو اوهام فان المريض الذي لا يطيق الصوم لا خلاف فيه ازدياد
المرض قوله وقال زفر عطف على قوله يقع عندنا اي ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت
في الصوم وهو بخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان وفي الحضرة النية فعند زفر
يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامساك المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا باعتبار
ذاته بمعنى انه يجب اداؤه لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجوب فعلى اي وصف وجد يقع
عن ما هو مؤدى به كرد الوديعة والغصب فانه اذا استرد جنسها كان بمحلها لو كان فعله واقعا
من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او الاداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان
المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب
من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء ما يتأدى الى الفقير بنية الزكوة
لا يصح عند زفر فكيف قلنا المراد التبرع او الفقير الهديون او الكلام الزامي
والجواب انه تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكه
حتى يكون جبرا للعوم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يتحقق به العبد
الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل ما معنى تعيين الشرع امساك العبد
في هذا الوقت لصوم رمضان قلت معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم
رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد
فان قيل واذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا
لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع التطوع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر ما
ذكرنا ان ما اعترض من ان الامساك اختياري لا جبري كما نشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما
هبة النصاب فانما كانت زكوة من جهة انها عبادة يصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على
ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض عن الفقير وذكر الامام السرخسي ان معنى القصد حصل باختيار المحل
ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بحد ذاته عن الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله وقال الشافعي

لما كانت منافع العبد عليه ملكه من غير ان تصير مستحقة لله تعالى على العبد لم تتعين بقية الفرض الا بالتعيين
الجبر في صفة العبادة بان يكون اسناد الاداء على قصد القربة للعبادة المفروضة فكان العبد
لو ادى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف نية اداء فلا بد من
التعيين غرضه من النية ليتميز المأمور به من غيره فرضا او نفلا منها اجزاء اعمال الجزء
وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما ما ادى في فرض الحج بدون
التعيين فانما ثبت على خلاف القياس بفعله هذا الاداء في فرض الصوم بنية التطوع او بنية
آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل
التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده قلت
يا انسان فانه تعيين له للاحضار وطلب الاقبال فكذا هنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونوى مطلق
الصوم تعين له للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا
يحصل بالخطاء في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يحصل بان يذكر باسم عمرو قلنا لما
لم يصلح الوصف والوقت الا للاصل دون الوصف ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان
الاصل بل بالعكس فتقرر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف
هنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان
الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل مع الوصف ان تعتبر بحسب المفهوم
فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين
فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاءه لاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض هاهنا
انما اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف
النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم
فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فلا يبقى بينهما من المنافاة ...(?) له النية قلت
انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن هذا بانا لا نسلم
انه وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله
على اتيانه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه لا يحصل الا بسبيل الاخلاص
وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعل الى الله تعالى وحده فوجد الامساك المقرون
بالنية فكان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى
فنية النفل او واجب آخر لا تسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر فلا اثر لها لان اللازم
ليس بلازم كالمولود منه يتصف بالاخوة وان لم يعلم ذلك فانه ليس بلازم
على ان انه لم يلد مولوده فاعرفنا قال فيه قوله فيفسد الكل لعدم التجزي ثبوتا لصحة البعض فيصح الكل
لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي يفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد

في باب العبادات احوط قوله والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وبالاول لا
متعسر وحرج فلابد من التقديم عليه بان يعزم في الليل ان يمسك عن الطعام والشراب الى الغروب وبالله ثم يبطل
عزمه على الترك فيعتبر استدامة كالنية في اول الفلوة فتجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة
في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان النية انما تعتبر حكما اذا تقدم
حقيقة كالنية في خلال الفلوة لا تعتبر متقدمة ومحصل الجواب انا لا نجعل النية اثناء النهار متقدمة
بل نجعل النية المعدمة في الزمان المتقدم الشاهدة لبعض الاجزاء اليوم متحققة تقديرا كان النية
التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية
المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل
لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يعتبر
متحققا بان يجعل موجودة في حكم الحاصل بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فانه عزم
على فعل يجعل عازما عليه ما لم يرجع عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير
تحققه قلت كما ان المنقضي يجعل كما ثبتا تقديرا فلذلك الآتي لا يبعد الثبوت ايضا بجعل الاقتران
ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث انه صوم جملة الامساكات في اليوم
شيء واحد لا يتعذر تجزئته معتبرا بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل فالبعض من الاكثر فكان يجعل
اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل فان قيل البعض الاول يفسد قبل النية فيفسد الكل
الفساد لا يعد صحيح قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت
نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان للاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم
بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض له حكم الكل من وجه ليكون للاقتران
في حكم الاقتران بالكل والطاعة قاصرة في اول النهار لتعلقه في لغة الهوى بناء على عادة
الاكل فيه فترجح الاكل والشرب جارح بحرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كما الطاعة من الغفوة الى نصف النهار
الكبرى قوله وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما يستوي في اصل الحاجة
لا في قدرها والى صحيح موضعه كما لم يعارض في مواضعه فقد يعم ان الخير ليس من النادر الذي يبنى عليه
الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير
لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يتيسر للاكثر اي خلف وهو الاكثر وفيما
بعده يفوت الاصل مع الخلف جميعا فيفوت الصوم لان للاكثر حكم الكل بل ما للاكثر في حكم العدم واعلم
ان المراد بنصف النهار هاهنا هو الضحوة الكبرى لان نصف النهار الصوم الشرعي من طلوع الفجر الى غروب
الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمحتاج انه لو نوى قبل الزوال
بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي قوله خلافا للشافعي في الكل اي في صوم رمضان
على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال وان شرط الامساك في اول النهار

وانه يكون صايما من اول اليوم بناء على ان الصوم لا يتجزى لانه لا رجحان للامام في النوع قوله ومن هذا
الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثاني من
جهة ان الوقت معيار له لا سبب لانه من صوم رمضان في تعيين الوقت له بحيث لا يصح الصوم فيه الا بنية
مطلق النية وبنية النفل لكنه لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل
بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حقه اي الناذر كالنفل حتى ينصرف اليه بتعيين
الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى
فان قلت قد قيدوا المنذور في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا النوع
الثاني ليس الا الوقت الذي لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين
ليس من القسم الثالث لا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من
القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثاني الا ما يكون
الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الاول في تعين
الوقت قد بينوا حكمه اتفقوا في امثلة القسم الثالث واحكامه على انه لا يبعد ان يشبه بالقسم الاول
فقيدوا النذر بالمطلق لانه يتأتى الوقت في المنذور المعين شرطا وفي القسم الثالث معيار لا غير
وفي الحج ان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا وفي النهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء
المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس معتبرا في القسم الثالث
على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل
جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع
في ايام غير رمضان هو الصوم النفلي اقترن اليه بالاكثر والتحقيق ان الامساك في الغير المعتبر [illegible]
يكون هو فيه لاجل ما هو مشروع في الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير
ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات ولو اراد فوقت قبل نصف النهار [illegible] من شروع
الوقت ومتعينا له انصرف اليه ونحن فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف
سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة
وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج فان الحج لان وقته يشبه الظرف من جهة انه
لا يستغرق جميع اجزائه وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام الا حج
واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر فان الحج وقته العمر فاشكل على الواجب
لو اداه في العام الاول كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رح لا يجب مضيقا
لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس
ولهذا عند محمد رحمه الله يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان من عاش [illegible] كان له اشهر الحج
من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان تعين اشهر من العام الاول كتعين النهار للصوم

فنثبت

فيثبت الاشكال فان قلت كلا تمامه في هذه المسألة اشكل من وقت الحج لانه لا يتحقق الوجوب في العام
الاول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول ابي يوسف رحمه الله تعين لكن وقته العام الاول لا جميع
العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رح بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع
التوسيع بالكلية ولهذا يأثم بالتأخير لو مات في العام الثاني فيثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف
والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية
عند محمد رح قوله احترازا عن الفوت يعني ان التعين انما ثبت بعارض خوف الموت لا انه امر اصلي ثابت
فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التأخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان
للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا قوله لكنه ليس
بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت
الوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا
الى كذا كتقدير الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت
اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال
بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسألة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان
يكون للتشبيه بالمعيار مدخل في ذلك فذكرها في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قوله فصل في ان
الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام في باب الاهلية
حيث قال الكفار اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه واما
اهلا لثواب الآخرة فلم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات لله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا
عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط
تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان
التفصيل في ذلك خطاء فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الحق
الصحيح ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال انه تحقيقه هو ان حصول
الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف
بوجوب ذلك الشيء ام لا ثم صوروا المسألة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا [illegible]
قوله في حق المواخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يواخذون بترك
الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين
ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رح وعند عامة مشايخ ديار ما وراء
النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام
رحمهم الله وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم الجواز حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء
بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة

بيان محل النزاع

على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد ولذا في الميزان وهو الموافق لما ذكر في الاصول
الحنفية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر
ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة
بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق
وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك الاعتقاد
فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق
الآخر بان المراد ثم من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد و [illegible]
مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الآية لجواز ان يكون التكذيب في اضافة العذاب
الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تعالى ان يكذبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين
مع تمكنهم من ستره ونحو ذلك او يكون اخبارا عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا
لا حاجة على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة
التكذيب لما تحقق [illegible] مستقلا بكذبه كما في سائر الآيات [illegible] وليس [illegible] والجمهور
عام لا يختص بالمرتدين قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة
في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله ولان
الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب
على تقدير الترك فكما ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية
انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل
الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا
لوجوب الفروع الا يرى ان السيد لو قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك
بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الفروع قوله وليس
سقوط العبادة عنهم تخفيفا جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء
عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من ثواب العبادة واما الجواب عن
الاول فهو ان المؤاخذة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا لان المؤاخذة على
ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وصحة ما يبتني كانت
بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ذوي الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف ولا داعي
عند الشافعي رح محمول على من مات على الكفر بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية
وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي
رحمه الله بل هو التحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح

112

انه في بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في الحياة ونفى القوم من الجنايات وقال
ان الكفر [illegible] الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب
ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما
اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين في هذا اعتقاد انها اما
ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه
او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق والمراد بالشرعي ما يتوقف تحققه على الشرع وبالحسي بخلافه واعترض
بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على شرع
واجيب بان المستفاد من الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا
يتوقف على شرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع
هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسي ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية
لا يتحقق الا بالشرع فعبارة المصنف رح بان يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بالاركان والشرائط
مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة
بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب
والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي قوله فيقتضي
القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله تعالى عنه
لا ان النهي يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على
القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح
لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي رح بالعكس وثمرة ذلك انه هل تترتب
عليه الاحكام ام لا والحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب
والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى
يكون الصوم في يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها
فمن حكم بارتفاع الوضع جعل النهي قبيحا لعينه ومن لا فلا [illegible] الوضع الشرعي والقبح الذاتي ان الفعل
الشرعي المنهي ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان
مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رح باطل عند الشافعي رح وان لم
يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي رح حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة رح
يصح باصله لكن لا يفيد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه قوله قلنا حقيقة النهي اصل في الدليل
ما قال [illegible] على ما مر من ان الطلاق لغير السنة لا ينبغي ان النهي عن صوم
النحر [illegible] لا يكون لغوا لا يتاتى للاعمى تبصره [illegible]
لا نظر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين

أن يقدم على الفعل فيعاقب ويمكن أن يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النفي فإنه لبيان
أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه إلى بيت المقدس ونحو ذلك من المخوات فقد ذكر الإمام الغزالي
في المستصفى أن مثل الصلوة والصوم والبيع في لسان الشرع مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية
للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على أصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله
تع ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عم دعي الصلوة أيام أقرائك فإنه في معنى النفي حاله أي إمكان
الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي لا أمر احتياجه إلى إمكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع
بأن الحائض لما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الإمساك والدعاء والمص فصل الكلام
بعض التفصيل وحاول التوفيق أن البيع الذي للغوي قريب من معناه الشرعي فقد احتج صاحب القواطع لكن
وجود الفعل المشروع بأمرين بفعل العبد وبإطلاق الشرع فبالنهي يمتنع الإطلاق فلم يبق مشروعا
لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مأمور بالصوم والنهي ونسبه
من الإمساك مع النية في النهار فأما صيرورته عبادة فإلى الشارع ففي يوم النحر لما زال الإذن
الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بأن النهي ليس عن مطلق
الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص من عند الشرع لا يسمى صوما كالإمساك مع النية في
الليل وجوابه أن لا حقيقة للصوم شرعا إلا أنه الإمساك من الفجر إلى المغرب وهذا متصور من العبد وقد نهاه
الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان
أحدهما أن النهي لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي لأن الشرعي هو المعتبر الصحيح
واللازم باطل لأنا نعلم قطعا أن المنهي عنه في يوم النحر وصلوة الأوقات المكروهة إنما هو الصوم والصلوة
الشرعيان لا الإمساك والدعاء وثانيهما أنه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لأن المنع عن الممتنع
عبث والجواب عن الأول أن الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة
والحالة المخصوصة صحت أم لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني أنه ممتنع
بهذا المنع وإنما اللازم منع الممتنع بغير هذا المنع كما لو كان تحصيلا الحاصل إذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل ولأن النهي
جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قولهم القبح مقتضى النهي فلا يبطله إلا بالزام
الخصم لأنه لا يقول بأن القبح لذاته بل الفعل إنما يحسن بالأمر ويقبح بالنهي وحاصل الكلام أنه إن أريد بالصحة
إمكان المعنى الذي يسميه الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع في الصحة
بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك وثبوت النسب
مما ذكرتم على أن النهي يقتضي أن يكون المنهي عنه بهذه الصفة **قوله** فيثبت على الوجه الذي شرع يعني أن النهي
يقتضي الإمكان لا بد من رعاية الأمرين وذلك بأن يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي القبح فيكون
محافظة على المقتضي وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهي لأنه لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما إذا حمل القبح على
القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فإنه يلزم إسقاط النهي جعل القول عبثا **قوله** والبعض ... ذهب المتكلمون

والجبائي وأبو هاشم وأحمد ومالك في إحدى الروايتين إلى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة
وذهب القاضي أبو بكر إلى أنها لا تصح إلا أنه قال يسقط الطلب عندها لا بها لأن يجب القضاء والحنابلة
إلى أنها تصح استدل الأولون بأنه يجب عليه الإتيان بالمأمور به والمنهي عنه لا يجوز أن يكون
مأمورا به لتضاد الأمر والنهي والجواب أنه إن أريد أنه يجب الإتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به
فممنوع إذ المأتي به لا يكون إلا معينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وإن أريد
يجب الإتيان بما هو من جزئيات المأمور به وأفراده فلا نسلم أن المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات
المأمور به قوله لما منافاة وإن أريد قلنا التضاد إنما هو بين المأمور به والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم
تضادهما وإنما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الأمر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة
ويحرم لكونه غصبا كما إذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد
ممتثلا بالخياطة وعاصيا لكونه في ذلك المكان **قوله** فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه أي منتهيا
إليه إذ لو كان قبيحا لجزئه ينتقل الكلام إليه ويلزم التسلسل ووجود أجزاء غير متناهية لأمر موجود
أتى به المكلف فإن قيل لم لا يجوز أن يكون قبح ذلك الجزء لأمر خارج عنه قلنا لأن ذلك الخارج
إن كان خارجا عن الكل لم يكن قبيحا لا يكون من قبيل القبيح لجزئه وإن كان داخلا فيه ينتقل الكلام إلى الجزء
قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فإن قيل لم لا يجوز أن يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا
لمعنى في نفسه بأن يتركب من جزئين أحدهما حسن لعينه قلنا هو جائز لكن مثله قبيح لمعنى في نفسه بحكم الشرع
والعقل إذ يحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع أجزائه لأن الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة
العدم ووجود المركب يفتقر إلى وجود جميع الأجزاء بخلاف العدم **قوله** بل هو أنواع كلها راجعة إلى الآية المفصولة
فلكونها ... ما مأمورا بها أمرا مطلقا أي من غير قرينة على أنها مطلوبة للغير كالتأدي إلى المأمور به
قوله وأما الرابع فهو ما يكون منهيا لذاته وما مأمورا به بالعرض فلا يتأدى المأمور به مطلقا لأنه
يقتضي الحسن لذاته **قوله** وعنده أي عند الشافعي فيه الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى
عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الأمر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه
في المعاملات ولا نزاع في التسمية إنها مجرد اصطلاح ولا في أن المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته
أو لجزئه وقد يكون منهيا عنه لأمر خارج عنه وإنما النزاع في أن هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره
أم لا **قوله** لأن صحة الأجزاء والشرط كافية فعلى هذا يجب أن يفسر الوصف اللازم بأن لا يكون من الشروط
ثم لا خفاء في أن الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا
لازما لما سيجيء **قوله** كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولأحد العاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه
من أهل الاستحقاق وقد نهى النبي عم عن بيع وشرط والنهي راجع إلى الشرط فيبقى أصل العقد صحيحا مفيدا للملك
لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط أمر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف
في هذا المقام **قوله** والربوا أي كالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض ... الربوا بمعاوضة مال بمال

من جنب وهو لعله الجانبين فضل خال عن العوض مستحق لعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط
لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود
اذ لا ينتفع بالاعيان لا بالاثمان ولذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار
صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم
ما يجب بقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص فعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها
مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة
قوله وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم بنفسه
مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهرا للنفس مخالفة هواها وتحريفا لها على مواساة الفقراء
بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما يكون هو لاجل الاوقات باعتبار انها ايام الاكل والشرب على
ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار
ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه
وبهذا يندفع ما قيل لم لم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل مع عينه كيف لا والترك عين الصوم فانه عين التحريم
وبالعكس في الطريقة المعينة ان النهي لما كان عن غير الصوم مصروفا الى غيره عدولا عن الحقيقة
فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ
لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوايد الصوم لكل دليل على انه لا يكون منهيا عنه
لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الامساك
اي المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه
من ترك الواجب لقصد لا صلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار
الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة
بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فيصح
الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكن صح النذر به
اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم بنفسه طاعة وانما المعصية في الاعراض عن ضيافة الله تعالى
في فعل الصوم لا في ذكر اسمه والايجاب على نفسه معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى
لو صرح بذكر المنهي بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة
كما لو قال لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر او الحيض اما
ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر
ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل
لا يمكن التمييز بين الجهتين مع هذا انما جوزوا بيع الشيء لا زائدا على ثمن فيه الفاسد لامكان ابداله
البيع على الثمن دون النية وكذا يجوز الكل لاستحالة التمييز بينهما قوله واما الصلوة بغير الطهارة

بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم
بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له والصلوة
من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينة ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء
وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها
صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما وكان مشروعا محظورا فالمضي
انما يلزم لابتداء ما انعقد فلا يلزم هنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام لحرمة الترك قطعا وان كان تقرير
ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي
جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع
والسجود لا تسمى صلوة ما لم تجتمع ولم تتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة تجب صيانتها
والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن بطلان العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل
الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك
المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا للمعصية في ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا
فعل افسد عبادة وجب عليها المضي فيها فيلزم القضاء قوله وعلى هذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ
لا فرض منه في الاوقات واما قبل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأدى في هذه الاوقات
صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال قوله كيلا يقع جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح فان المراد
في الغايات انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة ولذا ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله
وليس في الثمن ركن المبيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهما
وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا
يجوز مع عدم المبيع ثم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة المال بالمال على التراضي
والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع لانه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون
وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن قوله وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في
البطلان لانه اي النهي فيه لذاته اذ لا نهي هنا لان قوله عم لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح
الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة
والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محل لا الصحة النكاح ولما كان مظنة ان يقال ان هذا
النفي في معنى النهي لتحول قبح ولا شرعه لافسوق وايضا فورد النهي عن النكاح مع بطلانه فقوله في
ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم اشار الى جوابه عم وانه وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي
يثبت الحرمة فينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها ولا حكم
بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض فانه لم يبطل لظهور اثره في الآل اعني بعد زوال هذه العوارض يثبت له السبيل مشروع الحل

والقوم للطاعة ويلزم بطلانها بالنهي ضرورة أن المنهي عنه حرام معصية لانا نقول البيع مشروع
للملك وحل الانتفاع مبني عليه وتغير المنهي عنه لا يلزم أن يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته
والقوم ليس كذلك قوله فان قيل كلام السؤال ينقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل
الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على أن القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنى والغصب
والاستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وكذا ثلاثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لانه
مطلوب لمناقض بطلان القاعدة فينبغي أن يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في القواعد
المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على أن المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح
لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم أن لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون
المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم اشتداد المنع باطلاق
والظهار ليس مستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبرهما في الشرع شرائط وهو
الاجتنان بمنزلة الشرب والزنى ولعله اراد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنى موجبا للحد
وعلى تقدير استقامته ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكأنه سكت عن جواب
المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق
في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار وكان الآثار المطلوبة ثم اشتغل بحل
الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب النعمة فالمجوز زيادة دلالة
على ان عدم الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك واما الرخصة فظاهر
واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق
من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا الآية وانعقد عليه الاجماع قوله لان الاستمتاع بالجزء حرام لقوله تعالى
فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون قوله ثم يتعدى
منه اي من الولد الحرمة الى الاطراف اي فروعه من الابناء والبنات والى اصوله من الآباء والامهات
الا انه ترخص في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام
فلذا حرم بالولد امهات النساء وبناتهن وجاءت الكشف الاطراف الاب والام والامهات لان حرمة امهات
الموطوءة وبناتها لا تتعدى الى الاب وكذا حرمة آباء الواطئ وابنائه لا تتعدى الى الام حتى
لا تحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج او جده فان قيل يثبت لكن حرمة الولد تتعدى الى فروعه
لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصيران
شيئا واحدا ويثبت بهذا الماء بعضية من الواطئ واصوله بعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء
انسانا يتعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الآخر اذ
الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه
ترخص في حق الموطوءة لضرورة التناسل في حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر خفي ضعيف فلا يعتبر

في حق ما بإعلاء قوله ولا اشتباه معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة ثم لم يعتبر
في السبب كما لو كان مثلا نحو حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو غير متصف بالحل
والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطي حرام لا ان الولد هو مخلوق من ماء بينهما امتزاج
امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنى شر الثلاثة
ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين وانخلاق الولد بكونه
حراما وباطلا وغير مشروع وقد يشاهد ولد الزنى اصلح من ولد الرشد في امر الدين والدنيا فيكون
دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنى جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشد
من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك قوله والملك بالغصب فان قيل
لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على تقرر الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبل
فلم ينفذ بيع الغاصب لم يسلم الكسب له قلنا ليس الامر لان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر
الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث
كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة
جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح لعينه
ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب
عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد
لو لا ولد فلذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة
والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة
كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا حاجة
الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه
وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء قوله لكن
لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال
كما لو تيقن خرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بدليل في جميع
الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص ولا حاجة
الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم
بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه قوله او هو ضمان المدبر مقابلة
ملك اليد يعني ان الضمان في مقابلة العين لانه هو المقصود والمضمون لا في مقابلة الرقبة والمنفعة
الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل فيه
كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه اعني تمليك العين كما في البيع ولا يجعل
بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد قوله وانما الاستيلاء يعني لا نم انه لا دليل على كون الاستيلاء

منهيا عنه لغيره فان لا حجة بثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه

لغيره وهو عصمة المحل عن ان يكون للشي محرم التعرض تحقيقا لحق الشرع او لحق العبد عصمة اموال الناس

ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون باخذها بالاستيلاء فكذا نواهي حق الخطاب بثبوت عصمة اموال الناس

بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاء على الصيد وكما كان

هنا مظنة ان يقال لانم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل لم يعرفون ذلك وانما يحرزونها دار الاسلام

جواب خرج وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا بالدار حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم احرازهم

اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا وبالاستيلاء

ثمة لو لم يكن لابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم

للصيد **قوله** وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاور [illegible] ما سبق **قوله** فصل اختلفوا

في ان الامر بالشي هل هو نهي عن ضده وبالعكس ام ليس الخلاف في المفهوم من اللفظ بان مفهوم الامر بالشي

لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشي

المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشي المضاد له فقيل انه ليس بنفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل

وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وزاد اخرون ان النهي عن الشي نفس الامر بضده ثم اختلف القائلون بان الامر

بالشي نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلها نهيا عن الضد تحريما او تنزيها ومنهم من خصص امر

الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم

قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقوال ويدل على ما بين في الكتب المبسوطة

والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما وان لم يكن مفوتا [illegible]

المنهي عنه مثلا لو اتحد ان ما من جنس المامور به في الضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان [illegible]

او تغلما حتى لو امر بالخروج عن الدار فبان ضده يشتمل القيام القعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لانها

المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار

كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشي

لا يجب اضده والعله فان ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشي

يدل على حرمة تركه وحرمة الشي انما يدل على وجوب تركه وهذا لا يصير فيه نزاع **قوله** وهو مقتضي النهي

ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان اخبارا عن عدم حل الكتمان فانه في المعنى نهي

عن الكتمان فيقتضي وجوب اظهارها لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن

في معنى الامر اي ليتربصن ان يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح زوج اخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا

للتربص لان النهي عن عدم عقد النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشي يقتضي

وجوب ضده والمفوت له لا اولى ان فيه بحثا وهو ان المعتدة لو تزوجت بزوج اخر وطئها وفرق

القاضي بينهما تجب عليها عدة اخرى وتحتسب بما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي رح تجب عليها استيناف العدة

في

بعد انقضاء الاولى لانهما مامورتان بالكف والكف تتعدد بتعدد الكف [illegible] مع الكف بتعدد القصود بالليل

ولا يتصور الكفان عن شخص واحد في مدة واحدة كما لا يتصور صومين في يوم واحد فاجاب بان المقصود

بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح

والطلاق شرع لازالتها لا لاثبات الحرمة بعد انعقاد السبب اي انقضاء التمتع اذ لو كان

المقصود هو الكف لما كان الخروج او النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا ياثم الا بترك

الكف لا باثم الخروج والنكاح ولما كان الخروج هو الحرمات والتزوج تداخلت العدتان اذ لا امتناع في

اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج موجلة الى انقضاء ثلاث قروء ولذا سمي الله تعالى

العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد انقضت بمضي واحد كما في الديون بخلاف الصوم

فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشي في زمان بفعلين متجانسين كجلوسين **قوله** والامر

بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام

الا المامور به بجواز ان يعود اليه العدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام ماموراً به في زمان بعينه حرم القعود

قوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب لا يفسد الصلوة

ولا يبطلها **قوله** والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوت كان مسنونا بالامر او ان المحرم منهي عن

لبس المخيط متى احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي عن ترك لبس

المخيط بجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس

المخيط تركه اعم من ان يلبس شيا اخر اولا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول

هذا مبني على اعتبارهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع

وكونهما لا تركا القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط

وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين

من ان الضد يكون وجوديا

قوله والسجود

تفريع على

ما سبق من ان السجود

على الطاهر ماموربه

فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا بجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند

وعند محمد يفسد لان ما هو مامور به دوام التطهير في جميع الاركان فالاشتغال بالنجس في عمل هو فرض في وقت ما

يكون مفوتا للمقصود بالامر وفي ذلك لان وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يفسد صلوته خلافا لزفر

وذلك لان وضع اليدين والركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد

ذلك انه انما يصير مشغولا للنجس في الكان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو مانع او تقديرا كما اذا كان في مكان

الجهة ٤

وضع الوجه بحيث كان النجاسة تصير
وضعا للوجه باعتبار التحاق
بالأرض الصوفية
بما فرض لازم
فيصير ما هو صفة
للأرض
صفة له
بخلاف ما
إذا لم يكن
اللصوق لازما
فإنه لا يقوى
من قوة
ثم لا يخفى لطف
الإيهام في قوله
إنه المستعمل
لكل عسير

تم الركن الأول [illegible]

قوله الركن الثاني في السنة

قوله هو الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو
المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال
السنة بالنبي عليه السلام لأنه يبحث عن كيفية الاتصال بها بطريق التواتر وغيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن
صفة الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله [illegible] في المبدأ وهو السماع والحكاية
وهو التبليغ أو الواسطة وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يختص نوعا فأقسام السنة وهو الفعل عن الرواة
السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق التوابع كالتراجيح من قبلها أو تعلق اللاحق كأقوال الصحابة فإذا هذه المباحث في أقسام
فصلا قوله فصل في الاتصال فإن قلت كيف جعل قسمة السنة الخبر وفي السنة كلام والنهي بل الفعل أيضا تعلق بالطرق المذكورة
قلت لأن المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الأمر والنهي بالأخبار بلوغ كلام النبي عليه السلام متواترة
التواتر لغة مجيء [illegible] فهو ما لا يحصى عدده ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم
[illegible] عن المشهور وقوله لا يحصى عدده [illegible] لا يدخل تحت الضبط [illegible]
لا يشترط في التواتر عدد معين [illegible] أو أربعين أو خمسين [illegible]
ولا يمكن تواطؤهم على الكذب [illegible] الكذب [illegible]
العدالة وتباين الأماكن [illegible] تواطؤهم على الكذب [illegible] التواتر [illegible]
حصل لنا اليقين [illegible] تواتره وحصول [illegible]
أن يكون مستندا إلى الحس [illegible] فلم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله
أي المتواتر يوجب علم اليقين لأن اتفاق الجمع الغير المحصور [illegible] مع تباين آرائهم واختلاف طبائعهم
مستحيل عقلا يعني أن العقل يحكم حكما قطعيا بأنهم لم يتواطؤوا على الكذب [illegible] عليه [illegible]
لا يعني سلب [illegible] عن تواطئهم على الكذب [illegible] العلم الضروري بالبلاد النائية
[illegible] حصول العلم من المتواتر
ضروريا لا يفتقر إلى ترتيب [illegible] وجواز ترتيب المقدمات [illegible]
الضروريات [illegible] جواز الكذب [illegible] لعدم المنافاة [illegible]
[illegible] جواز الكذب [illegible] جواز الكذب [illegible] بالنقيض عند تواتر [illegible]
ولأن الواحد [illegible] بالضرورة [illegible] الضروريات [illegible] الضروري [illegible]
وهو متمسك [illegible] المتواتر [illegible] أجيب [illegible] في الضرورة فلا يستحق الجواب [illegible]
وتفصيلا [illegible] الذي [illegible] البلاد [illegible] التيقن [illegible] عادة [illegible]
اختلاف أنواع الضروريات [illegible] بواسطة الألف والعادة [illegible] بالبال [illegible]
مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض الضرورية [illegible] بجواز المكابرة والعناد [illegible]
قوله وأما المشهور فيفيد علم طمأنينة والطمأنينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته فإن كان المدرك
يقينيا فالطمأنينة زيادة اليقين [illegible] يحصل للمتيقن [illegible] بعد ما شاهد [illegible] وإن كان ظنيا

يقيني وان كان ظنيا فالمعنى انه ما رجح في جانب الظن بحيث يكاد يزول فهذا اليقين هو المراد منها وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة
لا تعد ملاحظة لكونه آحادا في الأصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة ومعنى
حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحادا في الأصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فأفاد حكما دون
اليقين وفوق أصل الظن فإن قيل هو في الأصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون ما
يعتبر في خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب فالغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل
عن النبي عليه السلام فحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقته الامة بالقبول فتوجب علم طمأنينة وكيف لا وقد تنزههم عن الكذب
ان تلقيهم حادث قطعا بحيث لا يحتمل الكذب لا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان التواتر [illegible] والثالث وان [illegible] عن الكذب
لانه دخل في حد التواتر وانما يعتبر القرون الثلاثة فان اكثر اخبار الآحاد قد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل كل خبر
وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول متنزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمأنينة ولو
دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد قوله والثالث هو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين
وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا وتحقيق ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل كلام فخر الاسلام
ما ليس [illegible] علم ان [illegible] لا الظن على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على
نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع اللزوم من غير تعرض [illegible]
الدليل وما ذكره غير موجه لانه اعتمد على كونه [illegible] هو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة [illegible] العموم [illegible] لا زمان [illegible]
ان العلم قد يستعمل [illegible] الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم [illegible] لكون خبر الواحد موجبا للعمل [illegible]
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة [illegible] مناسبا للطلب [illegible] على التدريج والطائفة
بعض من الفرقة واحدا او اثنين اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان تبلغ حد التواتر فدلت على ان قول كل طائفة
يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه
وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني والمجتهد فيه مساغ [illegible] على ان [illegible] التعليل [illegible] ثم قوله كل فرقة وان كان
عاما الا انه خص [illegible] لاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في
الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية
فأكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها عليهم لانا نعلم
وايضا من تأول الجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهم على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل فيه اثبات
فكيف يثبت كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت
حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة
وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم
عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق هذه الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من الانكار
بعض اخبار الآحاد فانما كان عند قصورها في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله والاخبار في احكام الآخرة [illegible]
مشتملا على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير للاول لان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط

يعني انه يوجب العلم لا انه لا يوجب العمل

والحساب

والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع [illegible] ان خبر الواحد
يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق لكنه لا ينفي احتمال الكذب وهو ينافي العلم والجواب انا لا نسلم ترجيح جانب الصدق
ايجاب [illegible] الكذب [illegible] شاهدا بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان يكن مرجوحا ولا لزم
القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما والجواب [illegible] ان احاديث الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمأنينة
ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن [illegible] في التفاصيل [illegible] الفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو الجمل والاصول فيفيد القطع
وما ذكر من ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب [illegible] خبر الواحد [illegible] عقد القلب غير احكام الآخرة
معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم [illegible]
الاعتقاد فوجب البيان بما كلفنا به فالحق منها قوله فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف
فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او خالفه فان يوافق قبل وان خالفه فيقبل ولا يرد واما المجهول فاما
ان يظهر حديثه في القرن الثاني والثالث فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الرابع بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة
الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق القياس
والا فلا قوله وحديثه يقبل اي نقل حديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يلزم ترك [illegible]
لا بالقياس وخالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وفي [illegible] اصحاب الشافعي تفصيل وهو ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر [illegible]
فان كان الخبر [illegible] قطعيا فالقياس متقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين
البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما
الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المصنف على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه
قول المعصوم لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته
التي ينبني عليها الاحكام لانها لا تتحقق يقينا الا بنقل او اجماع وهو امر عارض [illegible] راجح على [illegible]
ثبوت العلة قطعا يحتمل [illegible] خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا فيكون تطرق الاحتمال الى القياس [illegible]
من الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت احادا [illegible] متواترة
فيكون اجماعا قوله [illegible] اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة [illegible] لا يكون ثبوت
اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث [illegible] الشبهة في القياس مع امور [illegible] حكم الاصل وتعليله
في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما [illegible] فلان
الكلام في حال عدول الصحابة في نقل الكذب بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث نقل الراوي [illegible] وانما الاشتباه في النقل بالمعنى
عند العلماء المتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما [illegible] فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر
الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف [illegible] ان هذا القول مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس
غير تفصيل [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب [illegible] العام
[illegible] قياس يعارض خبر الواحد [illegible] القياس الذي يعارضه [illegible] قطعيا وقد سبق ان العام

الراوي خص في البعض يجوز أن يخص الخبر والقياس قوله مثل حديث المصراة من صرى الماء جمعه والمراد الشاة التي يجمع اللبن
في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف ليظنها المشتري باعتبار [illegible] وكذا
المحفلة روى أبو هريرة أن النبي عليه السلام قال لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن
يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى بإحدى النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين
ثلاثة أيام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح أن تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو
قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه السلام من أعتق شقصا له في عبد
قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسرا وكلاهما ثابت بالإجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين فإن قيل فيكون
رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والإجماع والنزاع في ذلك أجيب بأن هذه الصورة ليست من ضمان العدوان
صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر أنه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لأن البائع إنما رضي بحلب الشاة على تقدير أن يكون ملكا للمشتري
فيثبت فيها الضمان بالمثل والقيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف فالأولى [illegible] كلام فخر الإسلام أن هذا
الحديث ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للإجماع في ضمان العدوان بالمثل أو القيمة وأول بعضهم بأن المراد أنه ناسخ للكتاب
والسنة والإجماع على تقدير كون القياس حجة والقول بنسخ القياس [illegible] المصنف [illegible]
بأن هذا الحديث معارض بقوله تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم وأما المجهول فذهب بعضهم إلى أن هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط
لا بأن يكون منفردا بالحديث وحديثين فإن قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والأحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر
بعضهم أن الصحابي اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام على طريق التتبع [illegible] وبعضهم أنه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء
كانت صحبته أم لا إلا أن الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول **قوله** في بروع
بفتح الباء وأصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لما خالف القياس عنده وذلك أن المهر لا يجب إلا بالفرض بالتراضي أو بقضاء
القاضي أو باستيفاء المعقود عليه وإذا عاد المعقود عليه سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكما لو هلك
المبيع قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس [illegible] ما قبله ابن عباس رضي الله عنه وقال به الحسن وعطاء والشعبي
وأحمد فكيف يكون مما رده السلف اللهم إلا أن يجعل الأكثر حكم الكل مع كونه مخالفا للكتاب والسنة **قوله** قال عليه السلام
خير القرون قرني الحديث فإن قيل وقد قال عليه السلام مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره فطريق التوفيق قلنا الخيرية
تختلف بالإضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بسبب شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق
واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما أشار إليه بقوله عليه السلام ثم يفشو الكذب وأما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات
فلا يدرى أن الأول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الآخر لإيمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء
زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وتمسكه بالسنة مع فساد الزمان **قوله** فصل في شرائط الراوي
لم يكتف بذكر شرائط الضبط والعدالة لأن الضبط الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بأنه لا إثم
عليه ولأن الكافر ربما يكون متصفا على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر إذا شهد على كافر عند طعن
الخصم نعم لو فسر العدالة بما فسره في الشرع بملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل من شرائطها اجتناب الكبائر
وترك بعض الصغائر والمباحات بما يدل على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن

حجة والإجماع مع كثرة الاشتغال بالحروب فلا خفاء ثم لما كان الإسلام لأن الكفر أعظم الكبائر فتخرج بقيد
العدالة الكافر كما تخرج الفاسق والمبتدع **قوله** وأما الضبط لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية
لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يعرف منهم الفقه [illegible] لأن هذا يفيد الرجحان
على ما صرح به في باب الترجيح **قوله** فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر
كالإرسال وباطن وهو إما لأمر يرجع إلى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب أو الخبر المتواتر أو المشهور أو بكونه شاذا فيما تعم به
البلوى وإما لأمر يرجع إلى الناقل لنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي أو في الضبط كخبر المغفل أو في العدالة كخبر الفاسق
والمستور أو في الإسلام كخبر المبتدع وإما لأمر غير ذلك كإعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين أن ذكر الراوي الأول
ليس يعني جميع الوسائط فالخبر مسند وإن ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وإن ترك واسطتين فوق الواحدة فمعضل
بفتح الضاد وإن لم يذكر الواسطة أصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي إلا بأحد أمور خمسة أن يسنده
غيره أو أن يرسله آخر وعلم أن شيوخهما مختلفة أو أن يعضده قول صحابي أو أن يعضده قول أكثر أهل العلم أو أن يعلم من حاله أنه
لا يرسل إلا برواية عن عدل فإن قيل اشتراط الإسناد وغيره باطل لأن العمل حينئذ بالمسند [illegible]
غير المقبول بغير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا تثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام [illegible]
الظن ويتقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يتقدم على المسند استدل الشافعي رحمه الله بأن قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي
متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواية ومع عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل والجواب أن كلامنا
بالقبول بلا إسناد أوجه لأنه يدل على أنه فوق المسند [illegible] وجود الواسطة في البعض [illegible]
في إرسال العدل الذي لو أسند لا [illegible] من رواه عنه وإذا لم [illegible] على من يجوز أن يكذب [illegible]
وهو معصوم [illegible] من علم من حاله أنه لا يرسل إلا برواية عن عدل لأن العادة
جارية بأن [illegible] للناقل جزم بنقله من غير إسناد [illegible]
تحمله [illegible] الناقل فالمرسل يدل على [illegible] بخلاف المسند وقد يمنع جريان العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم الإحاطة بالرواة
[illegible] إلى العدل تخفيفا للحال وإذا علم أنه ثقة في ذلك المقال **قوله** ولا بأس جواب عن استدلال الشافعي
يعني أن جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لأن التقدير أن الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة والإخبار
بنقل الحديث ممن لم يسمعه عن عدل وقد يرجح بأن أمر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا **قوله** لا يرد ما
إذا قال أخبرني ثقة [illegible] أن السامع [illegible] الثقة [illegible] إلا أن مراده بالثقة
[illegible] ومن لا يتهم كيحيى بن حسان ونحو ذلك مشهور معلوم **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس [illegible] لأن الكلام في خبر العدل
وهذا مشعر بتهمة راويه بالكذب والغفلة والنسيان [illegible] في مقابلة عموم الكتاب [illegible] لأن قوله [illegible] أم نسيت صدقت
أم كذبت [illegible] وأيضا لا خفاء في أن الزيادة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها [illegible]
[illegible] من الراوي أن هذا الكلام [illegible] ولا [illegible] الرسول [illegible] **قوله** وكحديث القضاء بشاهد ويمين
وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين [illegible] الكتاب هو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الآية وذلك
من وجوه الأول أن الأمر بالاستشهاد [illegible] في حق ما هو شهادة [illegible] برجلين أو رجل وامرأتين [illegible] اللفظ

آخر ان قوله في ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نقض لما ان ادنى ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان ليس
بعده ادنى يثبت الا ان ما ذكره المصنف ومما اقتصر عليه لا يدفع لا جاز الحصر فيما ذكر بل يشاع ان لا يترك بعض الامور
ايضا [illegible] الحديث [illegible] قوله في ذلكم اشارة الى ان تكتبوا وادنى معناه اقرب الى انتفاء الريب [illegible] ما هو المذكور في النص
فقد ذكره في المبسوط ليس المراد ان ذلك امر لا بد منه [illegible] في الترتيب بناء على خطابه لا ينبغي في الاسلام [illegible] للامام وقبل ان
النص به لانه قد روي في الحديث الصحيح بل المراد انه امر مشروع لم يتبع العمل به اذ من معرفة لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي
انه عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان
كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يجوز العمل به [illegible]
مشهورات معتبرة قوله والحديث المقرر صحيح لكونه في الثلاث بالاجماع والقياس على ما ذهب اليه المصنف فما نقل عنه قوله وانما
يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو
في عمومات الكتاب وظواهره فانه ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن جعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر
الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي ولا ينسخ الكتاب ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ والحذف في ذلك قوله
عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه
خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف لعموم قوله تعالى ما اتاكم
الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون
منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة [illegible] لا يا في الانقطاع او كون احد رواته غير
معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمأنينة
وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث لا يجوز خلافه فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور
كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر
حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله والحديث يرويه
بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فقالوا نعم فقال لا
اذن فلا فانه لما روي هذا الحديث عند ابي حنيفة رحمه الله اجاب بان مدار هذا الحديث على زيد ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن
اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة رحمه الله لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه
كذا في المبسوط فلا يكون ممن يقبل فيه خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور [illegible] لا لامر غيره انه يجوز ان لا يكون الرطب
ثم اطلق [illegible] ولا نوعا اخر لبقاء الاجزاء على حيزها ثم الحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق [illegible]
ولا نوعا اخر [illegible] الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصنعة لقوله عليه السلام جيدها ورديئها سواء
اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف في الجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالصنعة لجواز ان يكون المعتبر بعض
اختلاف [illegible] موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف [illegible] بالتمر لا يعد مثلا [illegible] كالزبيب
والعنب فان قيل فيه دليل على ان [illegible] الوصف ليس من صنع العباد قلت ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم
فلا عبرة في مقابلة الخبر قوله واما كونه شاذا عطف على قوله واما معارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض النقي عنه

حديث بيع الرطب بالتمر

وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الدلالة على وجوب تبليغ
الاحكام [illegible] النبي عليه السلام والدلالة الدالة على عدالة النقي به لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم
عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما اخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة
الكتاب او الخبر المشهور قلت جعله قسما اخر باعتبار انه يحتمل [illegible] ما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد الحديث
لاشتهر لتوفر الدواعي مع عموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار
لكن رب اصل [illegible] ايضا ليس من حيث التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث بالكلية بل عدم الاحتياج [illegible]
اهل الاثر واحاديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على فعل معاوية [illegible] ترك الجهر
بالتسمية وهو مذكور عن ابي هريرة وعن انس ايضا لكنه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر
ولما ولي معاوية وبنو امية بالغوا في الترك فكان ربما روي الجهر عن عمر وعلي وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان [illegible]
نفي والجهر اثبات فربما لا يسمع الراوي لا سيما مثل انس وقد كان [illegible] خلف النبي عليه السلام [illegible]
روي عن انس ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا انه [illegible] عن الجهر [illegible] فقال
لا ادري هذه المسئلة بسبب ما ذكرناه واما الخامس وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض النقي به رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على
عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض النقي به كيف والقول بان الطلاق يعتبر
بحال الرجال مذهب عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على
الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث لا يخفى ان المراد انتفاء غير هذا الراوي [illegible] فهو يتمسك به لا محالة قوله لا في القصور الاول
يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور
بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا يثبت العدالة المرجحة جانب الصدق قوله صاحب الهوى هو المائل الى الشهوات
والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان كان [illegible] كغلاة
الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول روايته لانتفاء الاسلام وكذا الجمهور على انه لا يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد
وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بنقل الحديث قوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي
الى الكفر والفسق قوله فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او [illegible] والمراد خبر الواحد لانه محل الخلاف
ولا خلاف في ان الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد ولا يبتنى عليها اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنهما
اخبر اهل قباء بالتحويل الى الكعبة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلت لا نسلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس رضي الله عنه فيحتمل
انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله لتمكن الشبهة فان قيل لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة [illegible] بالادلة
القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات
ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحوه [illegible] يخرج العبد [illegible] من القولين [illegible]
كل منهما بعيد قوله صيانة لحقوق العباد يعني يشترط الامور المذكورة لئلا تثبت الحقوق بمجرد اخبار غير العدل [illegible]
حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة قوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة [illegible] قوله لا يثبت
بهذا فيتضمن الامرين جميعا قوله يحتاج الى زيادة تاكيد [illegible] لفظ الشهادة فلانها [illegible] من كمال العلم لان المشاهدة في المعاينة

والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر عاقلا بالغا
يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ولا يكون من امارات الفرق واما العدالة فلان الطمأنينة في العمل بقول الاثنين
اكثر منه بقول الواحد ولانه لو قبل شهادة الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيرجح جانب الفرق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة
بطلان اللفظ يشير الى ان لفظة الشهادة والولاية والعدالة ان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام كان اللفظ
مما يجاز فيه التلبيس [illegible] بخلاف العموم وهذا الاظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العام مخصوص
بالعقل فهو من حقوقهم ويلزمهم لامتناع عن العموم بعموم اللفظ فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى انه انتفاع عليهم بالعموم [illegible]
فيه الظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل
الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام شمس الائمة رحمه الله
وذكر في [illegible] انه استحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لما في الجامع
ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسألة روايتان قوله على ان المعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان وماذون او اخبر بان فلانا وكله
اليه او جعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات ولا اخبار الغير بانه وكيل في ذلك وكام
عبارة البعض مشيرا بالقسم الخاص يقولون لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه اليه وكيلا او غلامه قوله وان كان فيه
الخبر لما فيه الزام من وجه دون وجه فيشترط اما العدد او العدالة على ما صح وقيل لا بد من العدالة ولا خلاف انه
من لفظ المبسوط حيث قال اذا اخبر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قول ابي حنيفة رحمه الله
حتى يخبره رجلان او رجل عدل لم يرد العدد فجعل بعضهم العدالة بالمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان العدد مما يشترط كان
وكذا لو اشترطت في الرجلين العدالة لكان ذكره ضائعا وينبغي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط
وجود سائر الشرائط من الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط
سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وان عدلوا فالكل سواء اي يحتمل في هذا القسم
قبول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى ان تحقق القول
في رعاية جنس عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة قوله وفيما لا حاجة بالناس
يتولى اخبرنا [illegible] ان تروي يا شيخ هذا الكتاب المجموع مسموعاتك او منقولاتك وكذا ذلك المملوك ان يعطيه المحدث كتاب
سماعه بيده ويقول لك اخبرتك ان تروي عني هذا الكتاب ولا ينبغي تجرد الاعلام اي المكاتب ان جواز طريق لاجازة فروعه
ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلهذا كانت رخصة قوله وهذا الامر
جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز بما فيه قوله واما الذي بمعنى ان الراوي
لم يستفد من التذكر بل اعتمد على اعتماد المعتمد على امامه قوله واصل لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المقصود من النظر
في الكتاب عند التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون للرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير
النبي عليه السلام لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون
محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر شيئا مما في هذا الكتاب ولا قراءته ولم يحكم عليه بغلبة ذلك قوله وديوان النعمان هو

المجموع من فتاوى التراجمين وكذلك دفاتر الكتب جمعها وقد يقال للدواوين الجمع الكلم قوله لقوله عليه السلام نضر الله امرء الحديث
اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير لا يخل بالمقصود ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ
لكونه افضل قوله لانه مخصوص بجوامع الكلم يعني لو اعطي الحديث لفظا يسيرة جامعة للمعاني الكثيرة لا يقدر غيره
على ان يؤدي تلك المعاني بعبارة وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والعمرى والغنم بالغرم
والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لكونه ان الناقل ممن له وقوف على الالفاظ والعادة في ذلك مما
روى عن الصحابة رضي الله عنهم امرنا النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا وارخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله
فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجها اخر اعتمادا على ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على
ما هو المصطلح في اقسام الكتاب قوله كحديث عائشة رضي الله عنها وقد تعالى ان عتيقة لا اب لها يوجب ان يكون النكاح بلا ولي
لان الولاية تتصل بها بعد عتقها عتقه لا قرب قوله وان عمل بالرواية بخلاف ما رويا قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان
مذهبه فترك بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها
بينهما عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها قوله لقصة ذي اليدين وهو عمرو بن عبد ود سمي بذلك لانه يعمل بكلتا يديه
وقيل لطول يديه [illegible] الصحابة رضي الله عنهم [illegible] النبي عليه السلام [illegible] ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عليه السلام
انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلاة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلاة واما القول بان ذلك قبل تحريم الكلام في الصلاة
فاول ليس بشيء لان تحريم الكلام في الصلاة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان في المدينة لانه رواية ابي هريرة وهو
متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين بمثل هذه القصة كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من
تكذيب الثقة الذي يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا
وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به فيه نظر وكام
كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب لانه تعرض لما [illegible] فيما اذا توقف فالى
لا اتذكر ذكر في قيل لا خلاف في [illegible] وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما عمل به لا في الحكم فهو المعتبر وان تساويا
فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا
وجوابه ان عدم تذكره في حادثة لا يوجب كونه مغفلا حيث يرد حديثه وقلما يسلم الانسان عن النسيان ولا خفاء في ان
كلام عمر وعمار عدلان ضابط وايضا عدالة كل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك قوله ولم يعمل عمر بقول عمار رضي الله عنهما فان قيل قد
روي ان عمر رضي الله عنه قد نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما
حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه ان المسألة اجتهادية لا قطعية فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك وكان
ان قصة اعرابي وقع في بئر في المسجد فضحك الاصحاب في الصلاة بجهر من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام اياهم باعادة
الوضوء والصلاة حيث تخفى من حديث عزيب لها في زمان الكبر بالكبر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت
رضي الله عنهما قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت ومنكر او مجروح او راويه متروك وغير العدل
لم يقبل لان العدالة اصل فيكل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في القرون الاولى فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد ما ليس بجارح

[illegible]

شيء وراجعه به في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها والحمول في ذلك على اقرب الوجوه وتحسين الرأي انه لو كان تطييب قلوبهم فانما
يعمل برأيهم لكان في ذلك ايذاء وايهام واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك في ان رأيه اقوى ولا اجازة العمل برأيهم عند عدم النص فيه
اذ ليس الا واقويا قوله ولان الاصل في الشرايع [illegible] الخصوص [illegible]
في الشرايع [illegible] كابراهيم وموسى وعيسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل في الخصوص [illegible] شعيب عليه السلام في اهل مدين
واصحاب الايكة وموسى عليه السلام فيمن ارسل اليهم فاذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم [illegible] قوله [illegible]
غير مختص بالاصول [illegible] دون الفروع [illegible] بعض احكامهم [illegible]
فلا يقتدى به ويكون متعبدا [illegible] شريعة نبينا محمد عليه السلام قوله واختلف في غير [illegible]

[illegible]

خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز
تكليف المحال لا اعتداد به واما ما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر
فكان احدهم اذا اراد الصوم وضع خيطين ابيض واسود ويكون يأكل ويشرب حتى يتبينا فنزل من الفجر فمحمول على ان هذا الصنيع كان
في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله فبيان التفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا بيننا
وبين الشافعي وكافة اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوزونه في بيان المجمل عن وقت الخطاب قوله فان قلت
فما فائدة الخطاب على تأخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ عند ورود البيان فانه يعلم منه لولا المدلولات
الخطاب بالمجمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا والاستدلال على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه بلسان جبريل عليه السلام فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه
واما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح لو سلم فبيانه
التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله
وبيان التغيير ان كان بالمستقل فنسخ اجماعا وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا حتى لا يعد في العرف منفصلا
حتى لا يقطع بتنفس او سعال او نحوهما وعند ابن عباس يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك
انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او ليكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء
فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين على هذا التقدير ان لا يحمل كلام المصنف على انه لو جاز التراخي لما وجب
الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله
اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فعلم انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم فالجواب عن الاول ان السكوت
العارض محمول على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله الا ان يشاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم
بل معناه افعل ذلك الفعل متلبسا كلما تقول اني فاعل غدا بمشيئة الله كما يقال لا تجيء الا ان تقول كذا وكذا او تقول ان شاء الله
فعلى هذا الحمل قول ابن عباس على ان مراده يصح دعوى نية الاستثناء ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز الاستثناء
نية وان لم يتلفظ قوله فان قيل بيان التغيير على تقدير الانفصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زماني اهلا ولا لما كان تغييرا
انه لا مانع في كلام الله تعالى حمله على وجه لا يلزم منه ذلك التناقض وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير
اذا الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت بدليل ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت
على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت لا معنى للتغيير على هذا التقدير قلت معناه انه لولا ... لكان على تقدير عدم
المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان ثبوته الشارع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل ... الشرط
من قبيل بيان التغيير وقد يجاب بان الحكم كان اولا للايجاب بعد البيان صار ... ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله
واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا فذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص
بالكلام لا يكون الا بالمستقل والخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه واما الخلاف في انه
تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل فقد ثبت على ...

وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص اصطلاح مع ان لعدمه التخصيص عند الجمهور انما هو
الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم الجريان على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام
اذا خص منه البعض صار ظنيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية
الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل كلام يشتمل على خلاف الظاهر كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين والناسخ
استدلال الشافعية بقصة البقرة تلك في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة
معينة مع ان اللفظ مطلق ولا بيان متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء
راجع الى البقرة المأمور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب منع ذلك بل
المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس وجمهور المفسرين لو ذبحوا اية بقرة لاجزأتهم ولكنهم
شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل عليه قوله تعالى وما كادوا يفعلون حيث انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال
كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق فامر بالمعين اعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ
لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم
فالعلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى لنوح فاسلك فيها اي ادخل في السفينة من كل حي من الحيوان
زوجين اثنين ولا تدخل فيها ابنك واولادك ثم خص منه بقوله انه ليس من اهلك قوله لانه ما لغير العقلاء فذهب البعض وجمهور
ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء
العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان الآلهة معبوداتهم
الباطلة من غير ذوي العقول تغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له
ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لهم ... لا تخصيص العام قوله
واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رحمه الله ثم لا ذلك بانه
لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما فرق في جواز التراخي بناء
على الاستقلال وعدمه والقول المختار من اصحاب الشافعي رحمه الله على ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات
وذلك لان المراد في الاستثناء عموم الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو
بيان ان المراد ... على ان المراد البعض قوله فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في
المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع كذا قالوا ان تعميم الاسم
القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتصل
في عبارات القوم ان الاستثناء هو الاخراج بالا واخواتها وعدل المصنف عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد
الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه فانه بعد من اللفظ فلا اخراج لان التناول
باق وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز
على ان الدخول والخروج هاهنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها
احترز عن سائر انواع التخصيص مثل الشرط والصفة والغاية وبدل البعض من التخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص باعتبار انها

فصل في الاستثناء

تقرر العموم ثم تخصيص الشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغيره وسوى وغير ذلك قلنا ان التحقيق
تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء وان لا فلا انتقاض لعدم التناول فيه قوله فلو التحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما
التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى اظهار ان المتكلم اراد البعض من اول الامر
ثم المذهب [illegible] ان ليس يخرج عنده ومفهومه قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فتغيره الى الثبوت للبعض وفيه
بيان ان المراد ثبوت الحكم في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة في
ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول ان
العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة والثاني ان المراد بالعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم
اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني
عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة قوله مع فرق اي
هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس ام لا فعند الشافعي رحمه الله نعم حتى يكون معنى الا ثلاثة انها ليست علي
وعند ابي حنيفة رحمه الله حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا الاثبات ولا النفي بخلاف التخصيص بالمستقل
فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا قوله وهذا المذهب ذكره بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى انه
علم ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل علي سبعة ولم يتعلق الحكم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تقرر صدر الكلام
بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رحمه الله بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايجاب للكل لكنه لا يثبت لوجود المعارض
وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلاثة فانها ليست علي فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون
الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد كما في اقرار
الصبي المجنون فكان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس
من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح معنى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره والعلم
بالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف الاجابة على ان المراد ليس بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عما
وراء المستثنى [illegible] مجاز والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المنهاج حيث قال لنا استعمال المتكلم للعشرة في السبعة مجازا ولا بد
قرينة المجاز قوله او قبله عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة
وهو السبعة قوله حجة قد احتج الاكثرون على المذهب الاول بانه لا يراد بعشرة كمالها او سبعة لما [illegible] والاول باطل للقطع بانه
لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ثم نفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض فالكلام
يتم باخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلاث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
دون البيان ولما ذهب المصنف الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب
الاول تقرير الاول انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم العدم لان اعدام الكلم اي القول بعدم الكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو
انكار للحقائق بخلاف جعل الحكم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شايع مستفيض كالعام الذي خص منه
البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فههنا يثبت الحكم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود

121

المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا
صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم
اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى وبوحدانيته فلو لم يعمل الاستثناء بطريق المعارضة
والاثبات حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها
عما سواه والاستثناء انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري [illegible] يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء
يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي
اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فتكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخرين
فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني
فلانه انما يتعلق الحكم بالقدر بعد اخراج البعض فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى والمستثنى منه
واداة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا على ذلك الباقي ولا يخفى ان الحجة الاولى والثالثة على المذهب الثالث ليس فيه اعدام
للكلم بل قولك له علي عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله فان قيل تقرير السؤال
على ما ذكره المصنف توجيه الجواب منع الملازمة في قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء النصف
من نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية
بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه
هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقية عن اللفظ
المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه اريد
بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار ما تناوله الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب
مذهبا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها لانه
استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف
واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد بالربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا
انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره
المصنف يلزم ان يراد بالجارية وبضميرها معناهما المجازي والحقيقي على عكس ما هو المشهور من حقيقة الاستخدام قوله
والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بانه يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح
في بعض الصور ومثله الكلام اسم علم فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا وان كان علما
ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه
فان قيل لو صح ذلك لما اراده مجازا فاسد لعدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون الحكم بعد
اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول لا يناسب جعله جوابا عن الحجة الاولى ثم اجاب المصنف
عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج
بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وكلام

لا جامع بين تخالف فلا بد من الجمع بينهما فحمل كلام على المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان لا جامع اذ منوعة لو سلم تجوز

ان نحمل على ان الكلام بابا بحث وضعه حقيقة وا ثبات شئ يجب اشارة على ما صح به فخر الاسلام من ان الكون نفيا واثباتا

اشارة والاصح ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله اعنى ان القول بكون الاستثناء

من النفى اثباتا وبالعكس لا يصح على المذهب الاول ومن الاخيرين وقد ابطل المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة ما

الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس فوجب ان يكون الجامع عليه اعنى ان القول بكونه من النفى اثباتا وبالعكس لا يصح الا على

القصور لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سيأتى واعلم ان كلام المصنف مبنى على ان القول بكون الاستثناء من النفى

اثباتا وبالعكس لا يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفى ولا بالاثبات

[illegible]

والاداة للاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه
الباقي كما ثبت منه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بالضم وكسر العين فهم منها معنى المبني للمفعول [illegible]
وجعلا موضوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وانما
ليس في اللغة تركيب نوعي من كلمتين فصاعدا الا وله وضع فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين مثل
قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع
انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخصص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كما يتركب من الكلمتين ويكون
كالعوارض وسط كما يركب ويكون الجزء فيه دالا على معانيها الافرادية لانها كلمات لا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون
كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء
من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الافراد [illegible] على انه مما يفيده اداة الاستثناء والجزء الافرادية ليست [illegible]
في الموضوعات النوعية واقول **اما المنع** فجوابه لا نسلم [illegible] اللغة **واما النقض** فمثل [illegible]
ذكره في الكشاف في جوابه عما قيل انه لم يحمل التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجى بها اسماء للسور
انه قال ان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستنكر لعربيته خروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على حضرموت
فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا
ونحوه ونشاب قرناها وكلا الوجهين بري مطلق وبيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلاثة ليس مما نحن فيه بل من باب العوامل
واما النقض فمثل ابي عبد القدوس ابو شيخ وسط في غاية [illegible] ابن الحاجب اخرج عنه حيث قال ولا يتوب الجملة
لان الاول موضوع غير مضاف الا لاول كيف غير هذا على المصنف **واما الحل** فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم
حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض لتوهم ان المركب موضوع للباقي وصفا تحقيقا ليس مما يختص على احد الوجهين في اختلاف
او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان لمزود ان تجعل مستعملة في معانيها الافرادية فالمراد
بالعشرة في قولنا عشرة الا ثلاثة افراد وبالحكم بانها وهو التناقض ويراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد
عشرة افراد ولكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني فدفع القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق
شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين من ان عشرة اخرجت منها ثلاثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت
منها ثلاثة عشرة والباقي من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال الا ظهرها
او قيد نقلها انها في اصطلاح العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها زيدت ضمت الى اخرى ثلاثة وانها ليست باربعة اصلا انما هي
من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلاثة فان قلت هذا المركب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت
منها ثلاثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول [illegible] موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند
الاطلاق الا ذلك وليس مع لو عشرة معتدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له واحدا لا يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم
مركب واليه قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه فان [illegible] العدد كلام فانك قد تنقص عدد [illegible]
يبقى المقصود كما تنقص ثلاثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر ثلث وسبع وربع وثلث
يا حبذا التميم المستاق الكرام ثلث ربع عشرة ويعبر عنه بغيره كما يقال العشرة جذر المائة ونصف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا

ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما **واما ما ذكر** بعد ذكر غير ما يدل على الوجوه الثلاثة ابطلوا في المذهبين الاولين **قوله**
فيبقى الاستثناء بالنفي حيث قالوا ان الكلام الموجب صدره يقتضي المستثنى [illegible] الاثبات بالعدم والنفي بالوجه الاصلي لا يقتضي
اصل الكلام ولزم من انتهائه الى اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة الحال [illegible] كالقصار
فلا ان حكم القصار [illegible] ثبت قصدا او عبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ
مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكد حتى قالوا انه تاكيد **قوله** يحكم [illegible]
يعني ان الفرق بين المذهبين ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب
الاخير دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودونهما [illegible] لا يفيد اصلا لان الكلام في هذا الفرق وفرقه بين العلماء
وغيره واحقا مبني هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الاخير وقد عرفت ما فيه
وانه لا يخلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا ما تضمنه في القول بان الاستثناء عند العلماء يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة
تو فيق بين الاجماعات الاربعة لا فرق بين علماء البيان [illegible] مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع للنفي
التشريكي بمعنى انه لا اثبات لحكم المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص الا باثبات حكم انه تكلم بالباقي الا
قصدا الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات وتنبيه في المستثنى وان كان لازما [illegible]
انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله** مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى
منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف في اللفظ بنقض ثلثه
على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف رحمه الله لان الاقرار
يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه
والابطال بطريق المعارضة [illegible] لوكالة ويصح عند محمد رحمه الله [illegible] الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة
توكيلا بالجواب مجازا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير
[illegible] بيان تقرير لانه يفيد ان المراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا
ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل يصح بالاتفاق لانه تعطيل اللفظ عن حقيقة اعني المنازعة والانكار وحمل على مطلق
الجواب والاصح انه على الخلاف [illegible] الاول [illegible] وهو انه مجاز عن الجواب الشامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء احدهما
كالانكار ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراده الى ما يتناوله الكلام [illegible] هذا [illegible]
دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز من الاقرار والانكار
وتبعا للانكار [illegible] صار مجازا عن مطلق الجواب فدخل كل منهما فيه بحسب اصالة واما عند ابي يوسف فلا يصح استثناء الانكار
لكن لا لكلا الدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار لان الانكار ثبت في الخصومة قصدا لانه بالانكار فيكون استثناؤه منها
استثناء الكل من نفسه ومقابل ان يقول الاقرار ثبت ضمنا وان ثبت قصدا وحده لا ينعقد الا خراج الانكار لا يلزم ابطال
الصيغة والاقرب ان يقال ثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثني الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم استثناء
الكل من نفسه **قوله** مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى
حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج

العاصون لتحقق شرط العقوبة غير فائدة حين عجزوا عن اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون هذا في معرض التعليل
لرد الشهادة حتى يكون تمام الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل
بذكر الفاء كما قيل وفيه نظر لانه يتوقف على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد التشريك في النظم دون العطف
على الحكم فليكن كذلك قلنا جعلناه في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب **قوله** ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه
تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا وتثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز
التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار بالشرط فظهر ان هذا المحتمل له واحد مما يحتمله الا انه بيان تبديل لانه مقتضى انه
دون زوال التعليق واستتراره فيه وان لم يعرف الا بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب بالتعليق بل يمين
الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب في فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب
الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يثبت موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل
قوله لا ابتداء اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك على ان تبيعه على نفسك بهذا الشرط وهو ان يعتقه على ما سبق من ان كلمة
على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس تعليقا بالشرط بل هو بيع تام من شيئين اي اعلم التعتق من نفسه
العبد والحاصل انه شرط من جهة فادى الى توزيع الثمن وليس شرطا حقيقة فلم يفسد البيع **قوله** فصل النسخ في اللغة الازالة
يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع ومنه
المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه
اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج بقوله الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل في التخصيص لانه لا يكون
مقتضيا فخرج بقوله الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم ما يثبت من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما ينافيه وينافيه لا مجرد المغايرة
كما لصوم الصلوة وفي ذكر الدليل ليشمل كلام الشارع قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان
يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صيغة للايحاء بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو
الناسخة لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ والاليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الناسخ والاليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر
لا يقال ما ثبت في الماضي لا يجوز بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فلما كان لا ارتفاع لانا نقول ليس المراد
البطلان بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون
قوله ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه
عندنا **قوله** نحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد وقع في التنزيل بل في انه الزام النسخ ورد
نقض يقتضي حكما في الحال يقتضيه نقضا بل غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التأبيد ولهذا كان نقضي النسخ بين
الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء او انها مطلقة يفهم منها التأبيد والاخفاء في ان قوله نسخ ما ينسخ من آية الآية
لا نزاع في ذلك بل الجواب ان الاسلام ان شريعة موسى وعيسى عليهما السلام بنبوة النبي عليه السلام والايمان بها بالجملة التي يقتضيان توقيت الاحكام
التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مقررا او مغيرا او مبينا للبعض منها البعض من اين يلزم التوقيت بل
هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع **قوله**

اما النقل فالقائلون ببطلان النسخ شريعة موسى صلوات الله عليه تعالى تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم ولو عوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب
فقالوا ان في التورية تمسكوا بالسبت اي العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض وكلا فائل بالفصل بين السبت
وغيره واما قول النبي عليه السلام فهما نقلوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيامة وفي لفظ لا دعاء انها
الى الجواب ما فيه منع التواتر والوثوق بكتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف لم يبق في زمن
بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم متواترا وحرف ما بيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى
الرسالة من نبينا عليه السلام والصحيح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا
تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون
بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل لا بد ان تكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة
اخرى فيلزم البداء او الجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمصنف استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم ممن نسخ
بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم صلوات الله عليه لكن الاحكام التي لا يرتفع الا بالقول انها ابدية شريعة موسى الى يوم القيامة لا يقال لا احكام قبل موسى عليه
جاءت بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا وكون تلك الاحكام حتى انها مخصوصة او كانت موقتة الى الشريعة الآتية لا يقول
قد ثبت الكلام في احتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعتبر ايجاب الاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الشرايع لم تزل متوالية في زمن الامة
فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار الى ان الجواب ان دليلهم
الاول بانه لا يمتنع بذلك الافعال حسنا وقبحا بحسب الازمان ولا ما هو الى لا يختص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح **قوله** وقد
بيانا في قابل ان يقول لا اعتراض فيما عليه فخر الاسلام وهو قابل بان لا يستفي بسبب الحكم اصلا فلو نسخ في صوم ما يكون اجوعا في
هو عنه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قابل بان الاستصحاب في المعول فان البقاء ليس لاستصحاب يكون دفعا للكلام لا توجها له **قوله**
واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة
في الحال والاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب وجهل الاخبار عن حدوث العالم او حرمة مثل الاخلال بالتوحيد والاشراك والكفر بالله
دوام الحكم ما دامت دار التكليف لذا كان التعيين بقوله الى يوم القيامة تأبيدا لا توقيتا فان قيل فما يستعمل جميع ان التأبيد يراد منه الطول
فيجوز ان يكون الحكم تابيدا يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى به طول الزمان فيرد دليل يبين ذلك فيكون نسخا في عرفنا قلت
التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع
الازمنة في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال فان قيل التأبيد قيد للحكم كالوجوب مثلا اعني كان فيه اللا وجوب مثل
صوموا ابدا فان الجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جميع الزمان على دلالة قوله صوموا غدا على صوم غد وهو يجوز نسخه قبل
للنسخ فان قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلت لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد ذلك
بوجه في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله فهذا كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف والحقيقة ان قوله صم
يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يمتنع رفع الوجوب بمعنى عدم
استمراره فيما فيما بعده وذلك كما تقول صم كل رمضان فانه يجعل كل رمضان داخلة في هذا الخطاب واما ان يتعلق الوجوب قطعا وهو ثبوت
نفي التعلق او الوجوب بشيء من الرمضانات تناول الخطاب والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقط يقيد الاول بالابد
دون الثاني فان قلت فقوله ومثال الذين ابتعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم

حنيفة رحمه الله لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا موافقة في ذلك على ما اختاره ابن الحاجب لما علم من عبارته في المختصر بالسكوت
عنه معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب قال الزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة
الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في امرين بعدما يقال صم
او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يلزم الاصل اعني المزيد عليه
بحيث لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث
ركعات فمن صلى ركعتين ولم يجلس يجب عليه اعادة الصلوة بركعات ثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب
زيادة عشرين من غير اعادة الثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا في الخروج عن العهدة
وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون
بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان الحكم الاول في الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير
بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وعلى هذا توجيه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين
مع فعل الثالث غير محرم فقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين
ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابطة تغيير الاصل بل لان مذهبه هو ان الزيادة
ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم يلزم استينافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا فزيادة عشرين على
ثمانين خارج بذلك كما مر في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة
على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كالعدم ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا وكان قد خير بين فعلين ثم زيد فعل
ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة
شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول قال قاضي القضاة
ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا حتى لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استينافه
كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فيصح ولم يلزم استينافه وان خير في شيئين ثم اوجب ثالث لم يكن نسخا وقال الوجه [illegible] ابي الحسين [illegible] ان
لكان زيادة ثالث نسخا للتخيير فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا قوله فانه قد ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول اي ابن الحاجب
لم يغيره هذا التغيير قوله ثم مع اجزائه اي امتثال [illegible] الامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء فانه ليس بحكم شرعي
ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع هو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال
انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل لان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو لم يرتفع وانما ارتفع هو عدم
غيرهما فانه ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا ينبغي [illegible] معلوم الجواز بما يتطلق عليه
لانه ان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد يستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم للاطلاق ما يوجب انتفاء حكم [illegible] فيكون
نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد انه يوجب العدم الاصلي
فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم لكان يتوقف على عدم المخالف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء
من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يتوقف على عدم المخالف وفيه نظر لان ثبوت المخالف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انه لا يجتمعان في محل
واحد فيكون فرضية الصلوة والقيام مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم المخالف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة

ونحو ذلك على عدم المخالف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم المخالف حكما شرعيا قوله وايضا
التخيير لا يجعل [illegible] التخيير من قبيل الاستخلاف حتى يتوجه بين التخيير في رجل وامراتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح
والوضوء بالنبيذ ابطل المصنف كون الواجب في التخيير لاحد الامرين [illegible] وفيه الاستخلاف واخذ معنى
[illegible] انه تعلق الوجوب بالماء للغسل مثلا وبالوضوء حتى ان المكلف جعل مخيرا في ذلك [illegible] فلهذا لم يكن
الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك كل من الواجبات الواجب على التعيين قوله وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان خبر مبتدأ
محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامراتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رافعا [illegible]
اصل الاستشهاد وليس كذلك بل الواجب بما للتعذر فليستشهد رجل وامراتان او فالمستشهد رجل وامراتان وعلى هذا تقدير افادة
الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله تعالى فاستشهدوا اجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين
فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المقام من حضور الشاهد يجاري القضاء ولهذا دليل على ان
ليس ثمه نوع [illegible] على الانحصار في الاستشهاد في النوعين على ان غيرهما لا يعتبر عند الاداء لكنه لا يقتضي عدم
صحة القضاء بغير ذلك قوله فلا يزاد التغريب بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات
والترتيب بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم
يمسح براسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا
وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله اباح فيه الكلام
وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان في الصلوة بقوله عليه السلام للاعرابي ارجع فصل فانك لم تصل
كيف يثبت وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا تنفي اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا كلام في الزيادة
بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها تنسخ حكم الكتاب وهو اجزاء [illegible] الفاتحة والتعديل [illegible] لان المقصود بالفرضية والوجوب هاهنا
فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فلما ذا يثبت العلم على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه
مع عموم البلوى لانه يفترض على العباد في عامة الاوقات [illegible] المصلي على الفاتحة يكون فرضا فيكون فرضا بالاطلاق الا بالدليل
بالنقل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قيل
يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان فقد مر ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا قطعي قلت [illegible]
الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء منافيا للصلوة [illegible]
قربة اما النية بلا خلاف فانها يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان لا يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على تقدير [illegible]
بمعنى انه لا يكون قربة بدونها قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة حتى يدل على ان بقوله لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى انه لا يكون المصلي
آثما باعتبار ترك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة
التي هي الاصل لانه ثبت ان تغيير الاصل بنفس [illegible] الاعضاء الثلثة ومسح الراس يعني عدم اجزائه لكونه غير كاف في صحة الصلوة [illegible]
بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه [illegible] الزيادة اجزاؤه قوله ولم يجعل [illegible]
[illegible] فلا خفاء في ان غسل المرافق [illegible] المسح الواجب يعني اللازم بالدليل الظني بحيث لا يجوز جاحده قوله اصله ثابت [illegible]
[illegible] تغيير يسير [illegible] الامام ابا حنيفة رحمه الله [illegible] ثابت [illegible] واصوله ثابتة

الوضوء لغة الشافعي رحمه الله اصدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين بما يحب اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة
اجماعا غاية ما في الباب ان الامر دائر بين [illegible] مغلظة يجب التعبير عن ذلك بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به [illegible]
بين القولين باعتبار [illegible] آخر فظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم [illegible] من لا قول له بخلاف مسئلة العدة والطلاق مع
[illegible] لاتفاق القولين على عدم جواز [illegible] الا بعد الاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز [illegible] واما مسئلة علة الربوا
فلا يخفى ان القول الثالث لم يكن [illegible] بعدم اعتبار الجنس في العلة قوله اما عند ابن مسعود رضي الله عنه داخل في حيز
قوله لم يقل احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون علة [illegible] الحامل بوضع الحمل ومن انقضاء [illegible] منتف بالاجماع
ابن مسعود رضي الله عنه وغيره اما عنده فلان الجزء [illegible] اعني انقضاء [illegible] منتف لكن الجزء ثابت واما عند غيره فلان الجزء
الاول يعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين [illegible] المركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه قوله [illegible]
الغائب الذي لا يرجى [illegible] فليس [illegible] قوله فلا بد من ضابط [illegible] كلامه ان القولين
السابقين [illegible] احد هو حكم شرعي [illegible] القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا فيه [illegible] بان يكون
المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون حكما شرعيا فاحداث
القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع [illegible] هذا الضابط لا بد من [illegible] ان [illegible] موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد [illegible]
واما موضع لا يشترك [illegible] فيحتمل [illegible] المختلف فيه بين [illegible] قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون متعلقا بالاكثر من محل واحد
اما الاول [illegible] ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد [illegible] حكم واحد شرعي فيبطل الثالث [illegible]
ان يخرج منهما [illegible] حكم واحد شرعي [illegible] بين امرين [illegible] بالشرع [illegible] مسئلة ذات الزوجين
فالقولين يشتركان [illegible] اثبات نسب الولد من احدهما [illegible] الثبوت من احدهما [illegible] الثبوت من الآخر فالحكم الشرعي
القول الثالث [illegible] سواء كان قولا بشمول الوجود اعني بثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد
اصلا وان لم يكن الافتراق [illegible] حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني
الوضوء او الغسل [illegible] اعني لكون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول
الثالث [illegible] قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا للاجماع [illegible] وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما
جميعا لم يكن باطلا [illegible] القولان [illegible] حكم واحد شرعي [illegible]
القول الثالث [illegible] الاجماع [illegible] ان يكون [illegible] حكما متعلقا بالاكثر من محل واحد
فالخلاف [illegible] القولين [illegible] احدهما [illegible] بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في
الصورة [illegible] بالعكس [illegible] حنيفة [illegible] بالانتقاض [illegible] الخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة [illegible]
الشافعي [illegible] بالانتقاض [illegible] الخروج فالقولان [illegible] لا انتقاض [illegible] منهما [illegible] لا يكون ابطالا
[illegible] احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين [illegible] بالعدم فيهما [illegible]
العدم [illegible] واحد شرعي [illegible] القول [illegible] ابطالا للاجماع [illegible]
[illegible] بعض العيوب دون البعض [illegible] احدهما قائلا بالثبوت [illegible] العدم
[illegible] قائلا بالثبوت [illegible] فيكون اتفاقا على الثبوت [illegible] بالعدم فيها فيكون اتفاقا على العدم

في صورة بعينها فيكون [illegible] ابطالا للاجماع كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا [illegible] المسئلة [illegible]
[illegible] من القسم [illegible] ليس [illegible] بالاول [illegible] القولان [illegible] حكم واحد شرعي و [illegible]
واما مسئلة [illegible] والبيع بالشرط [illegible] خارجة عن البحث [illegible] بيع [illegible] مسئلة مجمع عليها [illegible]
مسئلة مختلف فيها لا تعلق [illegible] والمبيع [illegible] اذا سبق [illegible] مسئلة اختلاف [illegible] القولين [illegible]
ثالث [illegible] ابطالا للاجماع ام لا قوله واما مسئلة الربوا [illegible] القولين [illegible] العلة [illegible] الجنس [illegible]
[illegible] حكم شرعي [illegible] مفهوم احد [illegible] العبارة دون [illegible]
ذلك [illegible] حكما شرعيا لا [illegible] الشارع [illegible] يستنبط [illegible] القولين [illegible]
[illegible] الجنس [illegible] العلة [illegible] قوله في التطهير واجب بالاجماع [illegible]
يصدق [illegible] من التطهير [illegible] وجوبه [illegible] غسل [illegible] الشافعي رحمه الله لا يصدق ان احدهما واجب [illegible]
قوله لو جعل [illegible] القولين [illegible] حكما واحدا [illegible] الانتقاض بالخروج [illegible]
[illegible] حنيفة [illegible] الانتقاض [illegible] الخروج [illegible] الشافعي [illegible]
[illegible] ابطالا للاجماع [illegible]
دون [illegible] اعتبارا [illegible] حكم شرعي [illegible] القول [illegible]
مبطلا للاجماع [illegible] حكم شرعي [illegible] بطلان صلوة [illegible]
[illegible] بطلان الصلوة [illegible] الخلاف [illegible] البطلان [illegible]
قوله واما الاجماع المركب [illegible] قائلا بالثبوت [illegible]
[illegible] بالثبوت [illegible] بالعدم فيهما قوله [illegible]
[illegible] وان كان [illegible] دون [illegible]
[illegible] المشهور [illegible] مشهور [illegible]
[illegible] قوله [illegible] بعد [illegible] قوله [illegible]
في صورة عدم [illegible] الاجماع [illegible] قوله [illegible] عن [illegible] الاجتهاد [illegible]
بعد [illegible] حكم [illegible] جواز [illegible] قبل [illegible] دخول [illegible] جواز [illegible]
من المجتهدين [illegible] اجماعهم ايضا [illegible] بالاشتراط [illegible] الاجماع لكن لا [illegible] بعد [illegible]
قوله [illegible] الخلاف المتقدم [illegible]
[illegible] عامة اهل الحديث [illegible] الشافعية [illegible] حنيفة رحمه الله [illegible]
[illegible] بين [illegible] لا يجوز [illegible] لا ينفذ عند محمد رحمه الله [illegible]
عن ابي حنيفة انه لا ينقض [illegible] الاجماع لم ينعقد [illegible]
قوله لكنه لم يبق [illegible] دليلا [illegible] الاسلام [illegible] بعد انقطاع الوحي [illegible]
بجوازه فيما [illegible] الاجتهاد [illegible] الاتفاق [illegible]

وان لم يعرفوا فتواه الحكم و تبدل المعلي قوله وهو ان يثبت الحكم اجماعا [illegible] لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون

فوق صريح قول الرسول [illegible] في مصالح الاولياء [illegible] اعلم بالموارد [illegible]

[illegible] بمراجعة الصحابة رضي الله عنهم وقيل يثبت الحكم مطلقا [illegible] بعد تبدل المعلي [illegible]

الشرعية [illegible] ان اجماع [illegible] وان كان قطعيا فقيل [illegible]

[illegible] اجماعا [illegible] تفصيل و الاستدلال على [illegible] الاجماع بثبوت الحكم يقينا

من الكتاب والسنة [illegible] ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم [illegible]

[illegible] غير سبيل المؤمنين [illegible]

[illegible]

الركن الرابع في القياس

[illegible]

الشريعة بطريق دلالة النص عليها فما يشهد به فان التعليل الواقع على لين العقبة المذكورة قبل كلام [illegible] باعتبار علة الوجوب
بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب العلم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي [illegible] فيه نظر لان [illegible] بل صريح الشرط
لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب [illegible] هو العقبة الثابتة غاية ما في الباب ان يكون لها
دخل في ذلك وهذا لا يقتضي [illegible] علم وجود السبب على العلم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما [illegible] فيه لا فراد من العلماء
فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد بينا انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص
منه ما يتعين فيه شرائط القياس بما تعارضت فيه الادلة وجميعه كلام تحمل [illegible] غيره والمراد والنكار رد الخطاب [illegible]
فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل بكل مجتهد [illegible] صحيح لكل من [illegible] وجوابه ان اعتبروا
في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام تخصيص البعض بالعقل لا يخرجه عن كونه قطعيا وعلى تقدير علم العموم فالاطلاق كاف في المقصود
اولياء الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات وكذا ما صح التمسك به من النصوص **قوله** ولما كان كلام [illegible]
الكلام ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لا يدل بمفهوم
الصفة ولم يمكن ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا لحكم الاصل [illegible] الاصل مع الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب
باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح لا ان المماثلة فيه واجبة لا ان لفظ الامر جائز والقبض فيه واجب فان ذلك بعيد لكون
الامر للايجاب انما هو به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن بصدده لانه لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة [illegible] الامر بوجوب
القبض **قلت** مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهو واجبة لانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا افترقتم
الامر في [illegible] **قوله** وايضا حديث معاذ فانه مشهور ثبت به الاصول **قلت** قد يكون بغير القياس المتنازع فيه
كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ
رضي الله عنه **قلنا** الاستنباط من النصوص مع وجدان الحكم في السنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد
لقوله تعالى على ان [illegible] فيما اوحي الي محرما الآية [illegible] القياس معه مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما [illegible] الشارع [illegible]
الاحكام بما [illegible] على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة
النص وقد قال صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **قوله** وقد روي في باب السنة احاديث تدل على انه
عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد لا ان جملتها بلغت حد التواتر ومن انه عليه السلام
كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها لا يوجب [illegible] العمل
فيها بالقياس [illegible] معرفة الحكم والعلة [illegible] فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون [illegible] القياس
قوله وعمل الصحابة رضي الله عنهم اشارة الى دليل على حجية القياس يتضمن الكلام انه قد ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة
رضي الله عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع
يكون حجة وان لم نعلم باليقين تابيهما ان علمهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا
وفاق واجماع على حجية القياس [illegible] ذكر الآراء عن عثمان وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه
مقابلة النقل والعلم بشرائطه وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار [illegible] بالجزم بان العمل كان بها لظهورها الا **قوله**
لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه **نظر** لانا نقطع بكثير من الاحكام بوجوده [illegible] وبعدله [illegible] علم [illegible]

من البيوت ونحو من الزبيب [illegible] لا دليل عليها لان الاصل في الجود هو الجواز حتى يظهر دليل العدم لا الاصل في المعدوم هو العدم
حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء حيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط
والصفة **قوله** فصل في شرائط القياس [illegible] الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون مخصوصا بحكمه بنص آخر
لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص [illegible] الاختصاص من بين الناس بقبول شهادته وحده ويقال خص زيد
بالذكر اذا ذكر هو دون غيره في عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا او كذا [illegible] الكشاف ايا [illegible] نعبد معناه نخصك بالعبادة
لا نعبد غيرك [illegible] استعمال الباء في المقصور عليه [illegible] في قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر الى الوهم [illegible]
يحمل الاستعمال الشائع [illegible] الغلبة فلذا [illegible] في الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به لا اختصاص
الواقعة بقبول من شهد له خزيمة في قصة [illegible] النبي عليه السلام في ناقة [illegible] او ناقة باعها على اختلاف
الروايتين وفي تحقيق [illegible] بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على
علمه بان خبره بمنزلة المعاينة **قوله** ولهذا لا يكون معدولا به عن القياس وهو لازم لا ينعكس [illegible] النص
[illegible] معقولا **قوله** فانه ثابت [illegible] لكن القوم [illegible] عليه صحيح [illegible] علم فساد القوم
قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان [illegible] صوم التابعية لا يكون الا باعتبار انه غير جان فلا باعتبار
خصوصية الاكل **قوله** والتقوم [illegible] من امثلة المعدول عن القياس [illegible] القياس عدم تقوم المعدوم او العين [illegible]
ولا تعاد لما يبقى وفيه [illegible] لا ينبغي [illegible] بقوله تعالى [illegible] اجورهن وقوله [illegible] اعط الاجير اجره قبل ان يجف عرقه
[illegible] عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله [illegible] الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه [illegible] مستغنى [illegible]
ان الشرط الثاني مغن عن الاول [illegible] ذكره الاصوليون في الاحكام من المعدول به عن سنن القياس فذكر بان
احدها ما لا يعقل معناه وهو ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون
مبتدأ [illegible] كاعداد الركعات [illegible] الزكوات ومقادير الحدود [illegible] فيه [illegible] فلا يجري فيه القياس
النظر سواء عقل معناه كرخص السفر او [illegible] على العاقلة **قوله** وان يكون المعدى فيه اشعار بانه [illegible] ان لا يكون
حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت **قوله** بالحد الاصول [illegible] اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس
لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي
اعتبرها الشرع في الحكم مثلا لو اقيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة
فانه وجدت فيه العلة اعني الكيل مع الجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه عليها
الذرة لا نتفاء علة الحكم **قوله** من غير تغيير اي لا بغير في الفرع حكم الاصل من اطلاق او تقييد او غير ذلك مما يتعلق
بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل باعتبار صيرورته ثابتا في الفرع **قوله** اي في فرع متعلق بمحذوف اي ان يكون المعدى
حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور [illegible] لفظا للفصل بالاجنبي واما معنى فلانه يفيد
اشتراط كون الفرع نظيرا للاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور [illegible] بالقياس [illegible] اذا
وضع لفظ المسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك [illegible] ذلك الغير حقيقة [illegible] الا ان توضع لغوية [illegible]
او عرفية [illegible] اطلاق الخمر على غير العقار ==من== المسكرات الخمر التي لا تعلم للاوراث ولا الحاق بالقياس [illegible]

رد دليل المخالف

بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع منها فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان [illegible]

في حجية القياس الشرعي [illegible] لا الاجماع [illegible] ورد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حقق [illegible]

[illegible]

وأيضا مجال التصرف في ثبت بما تعرف شرعا من صلاحية المحل محلا للبيع دون الحر وما كان هذا الحكم شرعيا عللناه بما كان هو

أنه محاجة التغير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجة لتعلق الحكم الى نفس الشاة وتجعلها صالحة للتصرف بالتغير أنه

وبها للحاجة لا منع فصار الى المحل لان منها حكما موجود الشاة وآخر موجود لا يستبد الحكم بما ثبت هو صلاحية الشاة

للتصرف بالتغير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة وليس فيه اي في هذا الحكم تغير النص بل تغير النص

الدال على وجوب الشاة انما يكون بالتعليل بل لان النص كان بانيا حتى العزاء وهذا التغير ... للتعليل في حكم

آخر هو صلاحية الشاة للتصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم ... تغير النص اصلا اذ لا نص ... على عدم صلاحية الشاة للتصرف

الا بالتغير فصار التغير مع التعليل لا بالتعليل والممنوع هو التغير بالتعليل ... بالنص ...

[illegible]

وجاد ذكر النبي يوجد عقيبه الوجوب فإن قلت كثير من العلل الشرعية ما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها
الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة للحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء
بشرائط يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء قوله الا ان يقال
بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام في الحقيقة هو الله تعالى ونسبة الوجوب اليها فبالنسبة الى العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة
لان تعليل بعثة النبي عليه السلام بالمصالح الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم
يوجب انكار الملزوم لان انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قرب مما ذكره
ما في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها
والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات [illegible]
[illegible]

وبينهما مشاركة في وصف ما [illegible] وكل وصف صالح للعلية وافادة الحكم فيقتضي الى انتفاء التعدية وعلى هذا
لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر [illegible] فلذا لم يتعرض هنا لهذا القسم ووجه الضعف ان الادلة قائمة على حجية
القياس من غير تفرقة بين نص ونص فلو كان التعليل [illegible] بالكل او بالبعض [illegible] فتعين التعليل
بكل وصف الا ان يقوم مانع [illegible] ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف [illegible]
واحد لان منها ما هو قاصر يوجب [illegible] الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض [illegible]
البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض [illegible]
[illegible]

اياه مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اشتهي ماء والحديث الخثعمية فانما سألت النبي عليه السلام
عن دين الله فذكر نظيره وهو دين آدمي فنبه على انه علة للنفع والا لزم العبث وكذا ايماء ايضا مراتب اولها
ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عم فانه نجس مثلا من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف وان كان ايماء على ما
في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في الكتب انها من قبيل الصريح كما ذكره
الشيخ عبد القاهر ان ان في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها
لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب
على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء وبدونها قد توجد في امثلة الصريح وقد توجد في امثلة الايماء وتعرف
بانه صريح باعتبار ان وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف تعليلا من احتمال انها على خلاف
الظاهر فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه تسامح لانه كان ينبغي ان يتكلم المنع
ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة
شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن بظهور العلية دفعا للاستبعاد والغائية ولا سيما وغيرها سواء في
ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز بالاتفاق في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا
او ايماء مثل ثم الصلوات الخمس والسارق والسارقة فاقطعوا وان القاتل لا يرث والقادر ... في المعصوم بيان وجوه
دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس ام لم يمكن قوله وبيان المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب
الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال العقوبة ... القوة الحيوانية فانه نفع يجب ... وان كان
فيه الحرج ... وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اورده
على حدة فاردنا ان نذكره فنحن نورده ونزيد عليه شيئا من كلام القوم ليطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في
اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد
له من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل
والبلوغ والحرية وفي الاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم
بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يتم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب
العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند الشافعي رحمه الله فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلة والتأثير او الاخالة
شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة
للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام
لانه مناسب لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون
الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا
ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تأثير او وجوده
عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة كون الوصف بحيث يجلب
للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف اليه الحكم انتظم كالاسكار للحرمة والخلاف

على منهاج المصالح

ثم

ثم انما يعتبر في الترتيب بالزيد ويحفظه في الاول وان ثم المناسب ملائما وغير ملائم فخلط المصنف كلام الفريقين وذهب الى
ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما ذكره والملائم
شرطه زائدا على ذلك فلا بد ان يعتبر تغايرهما ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية
فقال المصنف المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا
لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس كالذي من مصلحة حفظ
الدين الى غير ذلك ولكن ينبغي كونه اخص من المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس بملائم حتى لو قيل شرع
هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم بمجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد
بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا بلا واسطة بينه وبين
نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لمصلحة
حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس قريبا الى الوصف اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى واقرب الى القبول لكونه بالتأثير
انسب والى اعتبار الشارع اقرب فان قلت ... ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة
فالجنس العالي للحكم الحاصل مع الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلاة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف كونه وصفا
يناط بالحكم به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ... الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف
في خصوص الحكم ... اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو
اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ... من القياس
مؤثرا ان يكون علة منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ... او جنس الوصف
في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص رحمه الله من المراد بالملائم كونه مناسبا ... لا اصطلاح لو لا اطلاق الجنس ... قال نعم
المناسب فمن جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال ان الملائم ما اثر عين الوصف في جنس الحكم
كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي ثبت اعتباره
بنص واجماع بترتيب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص واجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم والغريب الملائم
هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر
شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فان قلت كيف تصور اعتبار العين في الجنس والجنس في العين والجنس في الجنس
فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تناقض قلت معنى لا اعتبار شرعا ... وهو اعتبار عين الوصف في عين الحكم
وعلى هذا الاشكال في الجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ذكره المصنف قوله والملائم كالصغر في ثبوت
ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس هذا الوصف ... في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الولاية ... مع ...
واعترض المصنف بانه يجب ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال
الحاجة فانه ... تطهير الاعضاء من النجاسة بالماء وآية تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الهرة في
... متعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو ... عن تطهير العرض والوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير والحاجة
اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الشافعية يعني ان القائلين

اعتراض على الشارح بان المصالح المرسلة بالمعنى الذي ذكره اعني الاوصاف التي توقف عليها بمجرد الاخالة ليست بمقبولة عند الغزالي مطلقا بل فيه تفصيل ذكر في اصول الشافعية فالاولى

أصلي الاسلام أتم من حفظ دم مسلم واحد فلذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصالح
الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات والاجماع ولان كون
هذه المقاصد عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات
سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس اصل معين [illegible]

[illegible]

بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة [illegible]

[illegible]

...ذلك الحكم لعدم دخول [illegible] في ابواب العدم فساد القوم وعلية ذلك النوع من الجنس لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن
[illegible] له فان العجز بواسطة عدم العقل مع [illegible] في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة وعلية جنس الوصف
لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها
[illegible] ان الشكر والقيضم من قبيل المركب لما سبق من ان المراد ومنها الجنس القريب [illegible] للطرف ليست كذلك بل
[illegible] ليس بلازم فضلا عن المؤثر قوله وقد يتركب بعض كاربعة لا اخفاء في اقسام المفرد اربعة فالمركب
من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم [illegible] يلزم الخفاء المركب
[illegible] عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يعتبر
[illegible] بنقصان واحد من الرباعي [illegible] لو احد اما ان يكون في اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع

[illegible]

١٥٠

[illegible]

في نوع الحكم على ما سبق من ان البحث يستدعي اولا اربعة تراكيب وثلاثة باقية ملاقية وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد
جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود اتفاقا لم يكن ملائما خلافا
لاصحاب الظن وآثار المصنف رحمه الله في اثناء كلامه الى اثبات [illegible] بدون التاثير بانما قد توجد بدون
التاثير يعني اعتبار النوع في النوع لكونها اعم منها مطلقا وبدون التاثير يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم
منها من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصار في الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقيق [illegible]

[illegible]

لكن لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز
الشافعي رحمه الله فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا
وعنده يجوز لزيادة القبول من نوع الوصول الى الاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس ثم الكلام
في التعليل لغير المنصوص من جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة لا وكل اثبات سبب او وصفه لانه اثبات الشرع بالرأي لان اثبات
شرط لحكم شرعي او وصفه كذا يحتاج الى حكم بدونه لانه ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او وصفه ابتداء
لانه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيتعلل ويتعدى حكمه الى المحل
الآخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الاصل ان التعليل
لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل
موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية
من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر
او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا
ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب جماعة من علمائنا المتقدمين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه
وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في
انه يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان
القياس حجة في اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة
لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فهو بل يتصور في الجميع وان اراد
ان القياس ليس بحجة فسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتج
الفريقين مذكور في اصول الشافعية رحمه الله معروف وهذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم قوله ومن
الجنس قد يتوهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل
بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بل بالنص عبارة او دلالة او بالاجماع
على ما سبق في بحث دلالة النص ومع ذلك لم يورد فخر الاسلام رحمه الله في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب مثلا او وجوب
الكفارة بالاكل والشرب مثلا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلها من قبيل دلالة النص دون القياس مبني
على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح
اثبات السبب والشرط بالرأي والقياس لو وجد له اصل في الشرع ومنها الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف
اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل ونحو ذلك
للمص من اصول ابن الحاجب وغيره لما اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس يرد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت
سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره
فالسيف واسطة لا غير واما مسئلة الربوا بالجنس فلم يوردها فخر الاسلام هنا الا ان الاشكال لا يختص بالقسم الاول الى بيان ان اباحة
الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأي او لاجل اختلاف

تقييسه

تقييسه علينا بين الكلام فيه بالنقض عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء فذلك انه ثبت بالنص لا بالاجماع الى ان الفضل الخالي
عن العوض وقد تبين ان العلة في القدر والجنس وجدنا حرمة الربوا حكما يثبت بشبهة الحقيقة لان ربا انه حرام يثبت
عن الربوا والريبة والاجماع على حرمة البيع مجازفة للبيع حنطة بحنطة باعتبار شبهة وهي في رأي المتبايعين
ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل في الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف ما
لكن ثبت بصنع العباد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لا يمكن الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه
ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة في القدر والجنس فجزء الجنس شبهة العلة من حيث انه
شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فيثبت بشبهة الجنس حرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لعلية القدر والجنس حرمة
حقيقة الفضل قوله والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء للحكم بناء على معنى مناط التعليل لكل ما
به يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا اختلاف
ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين فلذلك عليته لما
هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء
على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة في الحقيقة هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب
الكفارة وان لم يثبت كون علة ذلك الشيء للحكم مبنيا على اشتماله على ذلك المعنى بل علم وجود مناسبة ذلك المعنى للعلة
الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك
المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل والا فلا
عند من شرط التأثير او الملائمة قوله فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على القائلين
لعدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من انكار يبتني على الجراءة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما
هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن
عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما
يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال
عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد
السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع الى ثلاثة ايام
واما من جهة المعنى فقيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في
انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلانه وقيل هو العدول عن قياس
الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى ولا نزاع في قبوله لكن لا وجه لتخصيص القياس بالدليل الاقوى
فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه
التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم
الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا
قالوا تركنا الاستحسان بالقياس ومن يطلق هذه التسمية على ان ترك الاستحسان بالقياس ان كان عدولا عن الاقوى الى ما هو ضعيف

واجيب بانه انما يلزم لو كان معنى آخر الى القياس يصير اقوى واما اختلاف العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق
لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق
كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما
استقر الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس تسبق اليه
الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم غلب في اصطلاح الاصول على
القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان
على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع وقد يقال انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق
فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص والاجماع **قوله** وذكروا القسمين الصحة
تعارض الاثر والضعف يعني الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور
القبح في الاستحسان ظهوره بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءه بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء
القبح في القياس الجلي خفاؤه بان يتكلم اليه وط القياس دقيق نوره قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح
معنى الرجحان هاهنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولى حتى يجوز العمل بالمرجوح
قوله فالاول اي ما قوي اثره كسؤر سباع الطير فان القياس نجاسته كسؤر سباع البهائم كالفهد والنمر
بجامع حرمة اللحم لانه يجب التحرز عن لحمها الا ان لخيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة وان كانت الحرمة فيه لا للخبث
اذ لم يكن للقذر ولا للاستخباث او للاحترام آية النجاسة ثم ان الحرمة في الشيء ما لا يؤكل لحمه لا كالجلد والعظم والشعر
وما يؤكل هو نجس كاللحم والشحم اشبه ذلك ما كانت فيه فانه يجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم اكله
وتنجس ... لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل الحكم في سباع الطير ايضا بهذا الاعتبار وان كانت ... من سباع
البهائم دون الطيور فالنجس فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر فقابله استحسان ... طهارة
وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر
جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء به فيكون سؤرها طاهرا كسؤر الآدمي لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي
الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة فكان كالدجاجة المخلاة **قوله**
والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا وعلته خفيا اشبه على المفرع جعل تادي السجدة بالركوع
قياسا وعدم تاديها به استحسانا وتقرير ذلك في ... وجه انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ... لما بينهما من المناسبة ... في
التعظيم واما المجاز فجاز اقامته مقامه ... يسبق اليه الافهام فيكون قياسا والاستحسان انه لا يتادى
به كما في السجدة الصلوتية لا تتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بالعينية فلا يتادى بغيره وهذا قياس
خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ الجلي ان عدم تادي المامور به بغيره قياسا على ... الصلوة
والجلي من تاديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان
القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه
بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية

ب

104

هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين
وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة
المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان
الصلوة وموجبات التحريمة ولما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة
وهذا قياس خفي فسمي استحسانا وفيه اثر كامل هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود
مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع بها وفيه
كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة
الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى واركعوا واسجدوا **قوله** وهو بالتقسيم العقلي تقسيم القياس
والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة بالصحة والفساد اما باعتبار الاول فلانه اما ان يكون قوي الاثر
او ضعيف الاثر والقياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية
يتعين عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول متعين واما في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس
لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من ان ما ضعف اثره
قياسا وما قوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني فلانه اما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح
الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه
ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر
والباطن يترجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية
اوجه حاصلة من ضرب قسمي القياس في الاخيرين من الاستحسان يترجح عليهما الصحيح ظاهرا او باطنا والثاني
مطلق الفساد ظاهرا او باطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب الاخيرين في الاستحسان في الاخيرين من القياس الاول تعارض
الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن مع القياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك
والاستحسان في صحة الظاهر والباطن بالاتحاد في النوع واختلافهما باختلاف النوع ... الاستحسان في الوجه
من هذه الاربعة ويرجح القياس في الثلاثة الباقية ولا يخفى ان الكلام في امتناع التعارض بين استحسان وقياس يتفقان
في قوة الاثر او صحته اي الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل ...
وقد علم بهذا الاستدلال ومن سوق الكلام ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلافها ان الصحة مقيد بالقوة
والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض ... ضعيف وصحيح الظاهر فقط او فاسد الباطن او الظاهر فقط الاستحسان
لذلك بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم **قوله** وما ذكروا في هذا الكلام قليل
الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري اذا اقسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ اما ثلاثي او رباعي او خماسي
وباعتبار آخر اما اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر حقيقة او مجاز الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد
وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا **قوله** والمستحسن بالقياس ... ان الاستحسان دليل يقابل القياس جليا سواء كان اثرا

أو إجماعًا أو ضرورة أو قياسًا خفيًا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في أن الأول يتعدى إلى صورة
أخرى لأنه من باب القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لأنه معدول عن سنن القياس مثلا إذا اختلف المتبايعان
في مقدار الثمن فالقياس أن يحلف اليمين على المشتري فقط لأنه المنكر وحده لأنه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع
أيضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر الصور فإن كان أنه ثبت بالاستحسان التحالف أي وجوب اليمين على كل من البائع
والمشتري أما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو أن البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقر به المشتري من الثمن كما أن المشتري
ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر الصور فإن اليمين تكون على المنكر وأما بعد قبض المبيع فبالأثر
وهو قوله عليه السلام إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى إلى الوارث
البائع والمشتري لأن الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول فكذا يتعدى إلى الإجارة قبل العمل حتى لو اختلف
العاقدان في مقدار الأجرة قبل استيفاء المعقود عليه يتحالفان لأن كلا منهما يدعي ويصير مدعيا ومنكرا ولا جائز تحمل
الفسخ في التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما وأما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى إلى الوارث ولا إلى حالة هلاك
السلعة لأنه غير معقول المعنى إذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما يجوز
من قوله عليه السلام إذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا فهو إنما يفيد التقييد بقيام السلعة لأنه إن أريد التراد يجوز
فظاهر وإن أريد رد العقود فكذلك لأن الفسخ لا يرد إلا على ما ورد عليه العقد فإن قلت قد سبق أن من شرط التعدية أن لا يكون
الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم أصل
الاستحسان وهو وجوب اليمين على المنكر كما في سائر الصور فإن كان إن صورة التحالف فرع يأتي اليمين من الجانبين كان حكم
الاستحسان الذي هو القياس الخفي أضيف التعدية إليه إذ لا يوجد في الأصل الذي هو سائر الصور فإن يمين المنكر بلا دعوى
وهو أن يتوجه على المنازعين في قضية واحدة قوله ولا استحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض أن القياس
ثابت في صورة الاستحسان مع سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل بغيره لعدم المانع فيلزم
بالأمانة أيضا من باب تخصيص العلة وأما قلنا إنه ليس من تخصيص العلة لأن انعدام الحكم في صورة الاستحسان إنما هو لانعدام
العلة مثلا موجب نجاسة سؤر السباع الوحش هو الرطوبة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لانتفاء العلة ...
معنى ترك القياس الجلي الضعيف الأثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الأثر فلا يلزم منه تخصيص العلة في شيء قوله فصل في دفع
العلل المؤثرة أي الاعتراضات التي تورد عليها وفي ذكر الاعتراضات إلى الجواب عنها والكلام فيها لازم بمناسبة وهي النقض وفساد
الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على أن المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه والدافعة
أربعة طرق الأول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي جعل
العلة لأجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو أن يقول الغرض التسوية
بين الأصل والفرع فكما أن العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما أن ظهور الحكم قد تأخر في الفرع فكذا في الأصل فالتسوية حاصلة
بكل حال قوله فنوقض بالتعليل بأنه لو كان النجس الخارج من بدن الإنسان حدثا لكان التعليل الذي لم يسل من رأس الجرح
أيضا حدثا وليس كذلك فيجاب بأنه لا نسلم أنه خارج فإن ... الانتقال من مكان إلى مكان ... ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان
بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فإنه لا يتصور ظهور القليل إلا بالخروج قوله وهو أيضا المعنى الذي

صارت العلة علة بالنسبة إلى العلة كما ثبت بدلالة النص بالنسبة إلى المنصوص يعني أن الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل
على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فإن كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لأنه لا إصابة ويلزم منه التخفيف
دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لأنه إنما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ونحوه فلا يسن إلا أن
التطهير فيه معقول أي هو إزالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفي التثليث توكيد لذلك وفي هذا الكلام بحث
إن يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته لكونه حكما شرعيا فيحتاج قوله فإن قيل ... الأولين بأنه ما هو في المستحاضة
مقتضى الحجج في المدبر النظر إلى عدم كونه قابلة للمملوكية يعني أن خروج دم المستحاضة حدث كما أنه قال أما بعد خروج
ولهذا تبطل طهارتها لصلاة أخرى بعد خروج الوقت فإنه بذلك الحدث لا بخروج الوقت ليس كذلك إذ كان ... لكن بدل
المغصوب سبب لملك المغصوب يعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين
قن وحر لأنه لم يثبت في المدبر الملك ... الإسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في ... وجه
إن هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة قوله إن الكلام حاصل هذا التقرير أن الحكم الشرعي وجوب الضمان والعلة حل
التلاف في الأصل صورة المحل القابل والنقض هو مال الباغي فإنه لا ... لمنع انتفاء الحكم فإنه لا
في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وإنما جعل التلاف بلا ... وجوب الضمان فضلا عن ...
وحاصل التقرير ثانيا هو أن نجعل نظير الدفع بالحكم أن الحكم هو عدم منافاة حل التلاف لبقاء العصمة بمعنى أنه لا يسقط عصمة
المحل القابل بإباحة قتله لابتغاء نوع المصول عليه كما في الجمل والعلة حل التلاف فنقض قوله بمال الباغي حيث وجد العلة
وهي حل التلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة إذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فأجاب
بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض إذ لا نسلم تحقق منافاة حل التلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق إلا أن العصمة
بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب لأسباب ... المحل
حل التلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا في حل التلاف لأنا نسلم عدم المنافاة
سقوط العصمة فضلا عما أثر فيه والجواب أن التمثيل إنما هو على تقدير أن يجعل حل التلاف علة مؤثرة وينبغي أن التمثيل
النقض التقديري فإن الخارج النجس حدث في السبيلين لكن إذا استمر الخارج كما في المستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط
حكم الحدث ... ضرورة توجه الخطاب بأداء الصلاة فكذا ... في غير السبيلين يكون حدثا وإذا دام صار عفوا
كما في الرعاف لو دام هذا راجع إلى منع انتفاء الحكم وفي كل أن المناقض ... ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح ... إلا بمنع
أحدهما قوله ثم اعلم ذهب بعضهم إلى أن النقض غير مسموع في العلل المؤثرة لأن أثرها لا يثبت إلا بنص أو إجماع فلا يتصور
المناقضة فيه وجوابه أن ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض ... فقد يمنع التعليل ...
فإما أن يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم أولا فإن لم يوجد فقد بطل التعليل ... إن يوجد في صورة النقض مانع
من ثبوت الحكم أولا فإن لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وإن وجد مانع لم يبطل التعليل
أما قوله بتخصيص العلة كما ذهب إليه الأكثرون فلأنه بأن نوصف العلة بالعموم باعتبار تعلقها بالمحال ثم تخرج بعض المحال عن تأثير العلة
وينبغي التأثير مقتصرا على المحال الأخر وأما ... بأن عدم العلة جزء العلة أو شرطها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على
انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو شرطها وإلى هذا ذهب فخر الإسلام تبعه المص حيث قال بتخصيص العلة فعدم المانع عنده شرط العلة الوصف

وعند الاكثر يبين لظهور الاثر عن العلة في تخلفه في صورة النقض عند لم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين
الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى واحتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية
فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية
او جمع الدليلين المتعارضين فيه ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض كالمانع معارض للعلة
فشبه التخصيص المخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجامع مثله لقوة الاستحسان وقد انعدم
الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة
ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية
فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار [illegible] القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام
اقسام المانع وبيانه انهم لما افردوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكن من قبيل
المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص غير عبارتهم وعبر عن مانع الحكم بعبارة تعم الحكم ليشمل
المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والاكثر في التقسيم اربعة لانه اما ان
[illegible] ابتداء او [illegible] انعقادها فهو المانع من التمام فكل منهما في العلة او الحكم وزاد
بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما [illegible] ولا عبرة في العلة بالدوام بل للتمام [illegible] خروج النجاسة
للحدث ثم المقصود هو الحكم والعلة الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيتين لزيادة التوضيح [illegible]
بمنزلة الطبع [illegible] من لزوم الحكم [illegible] ان اريد بالحكم الفعل فيمنع غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم [illegible]
بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل بعدم مقاومة المجروح [illegible] من تمام الحكم
لحصول المقاومة [illegible] الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم
عدم المقاومة بالاندمال [illegible]
مانع لزوم الحكم ثم لا يخفى انه [illegible]
لسيلان الدم [illegible] قوله وثانيا ان التخصيص [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible]
اختصاص [illegible] ان التخصيص [illegible]
التخصيص [illegible] العلل تخصيص [illegible]
[illegible] بالحقيقة والمجاز
[illegible] تخصيص العلة [illegible] انتفاء الحكم لمانع
مع تحقق العلة [illegible] ان القياس [illegible]
دليل [illegible] في صورة القياس [illegible] العلة [illegible] وجود العلة [illegible] ان العلة [illegible]
ما يلزم من وجوده وجود الحكم [illegible] العلة من غير تقييد بعدم المانع [illegible]
يلزم من وجوده وجود الحكم [illegible] مستقلا على تخصيص العلة [illegible]

بلانه

اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب وتقريره انهم اجمعوا على جواز [illegible] عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم
المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يشتمل جميع ما يتوقف
عليه التعدية من عدم المانع وغيره على ان شرط العلة او شطرها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام شطرها
او شرطها [illegible] العلة [illegible] العلة سواء استلزمت الحكم او لا [illegible]
مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع [illegible] لا للاطلاق [illegible] على العلم بالتقييد [illegible]
لعموم واجب [illegible] عند عدم المخصص قوله ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف [illegible] بان يكون علة [illegible]
بعدم [illegible] الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا [illegible]
علة [illegible] بالمطلق [illegible] بل المقيد بالشرط ونحوه [illegible] بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى [illegible]
الذي لا وجود له [illegible] فانه حادث [illegible] البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة
او شرائطها فينتفي الكل بانتفائه [illegible] علة [illegible]
[illegible] لا يكون علة [illegible] قوله وهذا اي [illegible] العلل [illegible]
[illegible] قوله وهذا اي [illegible] العلل [illegible]
من الشارع اعتبار [illegible] ونقيضه قوله [illegible]
ولا يوجد العلة [illegible] العلة لجواز ان يثبت الحكم [illegible] البيع والهبة [illegible] العلل
العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس [illegible] العلل المستقلة على معلول [illegible]
ان يكون كل منهما [illegible] علة [illegible] العلل الشرعية [illegible]
[illegible] البول والغائط والرعاف [illegible]
قوله [illegible] العلة [illegible]
ان العلة [illegible] مقبول عند كثير من اهل النظر [illegible] احد [illegible]
اذ [illegible] التعدية [illegible]
انما يكون بعد تمام الدليل [illegible]
[illegible] ثبوت الحكم [illegible]
العلة [illegible] العلة [illegible]
[illegible] وجود العلة [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible] الوارث [illegible]
[illegible] القياس [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] الحكم في الاصل [illegible] قوله [illegible]
منع [illegible] كون الوصف علة

وجود ما هو في الاصل من الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يتغير حكم النص ولا يكون من الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف في العلة من التاثير وغيره لكونه للمعترض ان يمنع الكلام في ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للتعليل وعلى ما نعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجود ما هو في الاصل او في الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس لحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية وقال الآمدي ايضا التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مائع [illegible] الخبث كاللبن [illegible] فلهذا احتاج المصنف [illegible] الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان لا يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم لاحتمال ان لا يكون العلة هذا الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره [illegible] فلا يتعدى الحكم الى المطلوب فيقال لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب [illegible] عبدا بل جهالة المستحق بانه السيد او الوارث وقد [illegible] ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة في اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند ايراد الممانعة [illegible] يرجع المعلل في التفقي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول الكلام والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه لا انكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى فانه [illegible] ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت تاثير [illegible] النص او الاجماع تاثير الوصف [illegible] اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون معتبرا ايضا في الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير فلهذا اجعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا بالنقض وفساد الوضع [illegible] نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك **قوله** واعلم ان المعترض [illegible] على الجمع [illegible] اعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله ولا ثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم سلامته يكون بفساد شهادته في الاعتراف بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس القول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع بين اخراج المنع المجرد عنها وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين [illegible] تخلف الحكم بمنزلة السند له قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بدليله قلت [illegible] نفي تمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولهذا كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل [illegible] قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فان حاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر او العقل في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه وهي المناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو اما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل [illegible] اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة تعاكس مقام المعلل والسائل عما كانا فيه وخلاصة ما هو طريق التوجيه المقصود بناء على نقل [illegible] لما افطرا يتعلق بما ذكر وانه والعلو في الملو

من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا تسمع اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله وتسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل مع لو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت فينبغي ان تكون معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل فان دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما فكل منهما قد يكون جزئيا او كليا والمعارضة في المعلل ان كانت تجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فهي معارضة فيها معنى المناقضة والا فهي معارضة خالصة وفي قد تكون في علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة او متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود ذكرها وتفصيلها مذكور في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك فالمقصود انما هو بيان التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على المعلل ولا قائل بان كل من علله كذلك فساد الوضع تخفيفا بانه لا يجيء بعد ثبوت التاثير بل لا جهة له **قوله** وان كان بزيادة شيء عليه ففيه زيادة تغيير تغيير او تغيير لا تبديلا وتغيير انما يكون قلبا وهو مأخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب بدليل ان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه وعكسا وهو مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظيرا لعكس ذلك لكل شافعي صلوة النفل عبادة لا يمضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع او ونذكر انما بشمول العدم او شمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا هو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع مشعرا بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر من الاستلزام [illegible] ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة [illegible] التعجيل عن [illegible] ذلك فان النذر عهد ان يطيع الله [illegible] لقوله تعالى اوفوا بالعقود ولكن الشارع عزم على ما لقاه فلزمه كالتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير وان بالمقصود [illegible] من قبيل العكس اذ ليس فيه تعرض الى ان هذه المعارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لانه لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر وهو الاولى معنى ان الغلب اقوى من العكس لوجوه لا الاولى

[illegible] أو غير نقيض حكم المعلل [illegible] اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بما تعلق فانه لم يجد الا نقيض حكم المعلل [illegible]
[illegible] لا استواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم [illegible] التقارب [illegible] الحكم [illegible] دعوى المعلل [illegible]
[illegible] مثل حكم لا اصل [illegible] النزاع ولم يراع هذا [illegible] من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء [illegible]
[illegible] بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع [illegible] النزاع اعني صلوة النفل [illegible]
[illegible] بالنذر والشروع جميعا [illegible] كلام المحقق [illegible] بعض المخالفة [illegible]
[illegible] المعارضة نوعان [illegible] وفيها ما [illegible] ومعارضة [illegible]

[illegible]

[illegible]

فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا تكلم ما اثير عليها بل يتمسك فيها بمجرد

اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ما ليست بمؤثرة

في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع

الى ان الباقي الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية

بكلام المصنف باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلل المؤثرة

[illegible]

ان الخط بمعنى كثرة ما حتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان ادق
الوصول الى الماء والهواء اذ يكون الحاجة اليهما اكثر ففي اشتراط النية تضييق تمثل المطعوم على [illegible]
داخل فساد الوضع لانه نقيض ما تقتضيه من التوسعة والتيسير قوله الوضوء والتيمم طهارتان فان تعلق عن
ان في نية [illegible] اشتراط النية في الوضوء اي الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقا في [illegible] فلما كان التيمم
ان مراده بالتكرار فان [illegible] وجوب [illegible] اشتراطها في اشتراط النية [illegible] توقف تطهير البدن والثوب
عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة بان يقال المراد بها تطهير حكمي اي تعبدي
غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته واما على
[illegible] اعتبره الشرع [illegible] لصحة الصلوة عند عدم العذر حكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف
تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نواه او لم ينو فيعقل المعنى لكن [illegible] ان نقض التطهير ايضا في
الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بالطبع كما انه مرو ومحرق [illegible] للطهارة في اصله فيحصل به ازالة
النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء
تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب
اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول كما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان
الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء
نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله وتمييزا للعبادة عن العادة اشار الى الجواب
بانه ان اريد ان كل قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض
فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير
الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد اهلا للقيام بين يدي الرب قلت هو ما هو مأمور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد
فلا يحصل بالانغسال من غير قصد منه وايضا قوله اذا قمتم الى الصلوة [illegible] معناه [illegible] فيكون معنى الآية اذا اردتم
القيام الى الصلوة فتوضؤوا لاجلها قلت الكلام في ان الاتيان بالوضوء المأمور به لاجل الصلوة [illegible] لكن صحة الصلوة
لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمأمور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع
بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام فان قيل
[illegible] ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء
بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة فيه لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود
هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول
اجيب بوجوه الاول ان الطهارة في غسل [illegible] بالكل والتعليل بالكثير وحقق الاخر ان [illegible] غسله من الحرج
ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر به حكما [illegible] مستغنيا عن النية الثاني لكن الاصابة تجزي لاسالة في ازالة
الحدث وافادة الطهر لما في الماء المزيل من القوة لكونه مطهرا بالطبع وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة
حقيقية عينية وحقق الاخر ان في الحكم تيسيرا ودفعا للحرج قيل [illegible] تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء

عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على نية
التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها
بغسل بعض الاعضاء التي هي اطراف البدن خصوصا التي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية الموثرة في ثبوت النجاسة حكما
ليس بمعقول المعنى فان [illegible] لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان الشرع
[illegible] الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يتعاقب تكرره ويكثر وقوعه ويكتفى بالاعضاء التي هي اطراف البدن [illegible]
وبمنزلة اصولها واما بها لكونها مجمع الحواس فطهر الاعضاء [illegible] انها مظنة الاصابة بالنجس [illegible] لسهولة الغسل [illegible] معقول الاثار
مقبول لكل ذي [illegible] فيستغني عن النية [illegible] ما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن الا
على ما هو الاصل فلا يكتفي بالبعض قوله واعلم فاتحل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية
في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام
رحمه الله ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الحدث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان ثبوت زوال
الطهارة معقول [illegible] الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين في الحكم بكون الخارج
النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس
سائر المايعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النقض واما وجه الجمع بين
الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك
ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجس البدن او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بالمعقولية ان الاعضاء
لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد
محض لا يعرف العقل علته فلا منافاة بين عدم استقلال العقل بادراكه وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد ورود احد
الكلامين في الوجه ما هو الشرط المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى انه يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف [illegible] لا يستقل بادراكه
او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وحل الاشكال [illegible] ان قياس
المايعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر [illegible] لا يتصور
قلعه الا باعتبار انها مطهرة للمحل [illegible] من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة
الحكمية وتحقيق ذلك ان الشرع لما جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس على اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال او [illegible] ازالة
حقيقة وعقلا فلا يتعدى الى سائر المايعات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المايعات بجامع القلع
[illegible] وبالازالة الحقيقية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال
تطهير النجاسة الحكمية معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي
التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث لو كان معقول المعنى فان كان العلة
المعنى بكون الماء مزيلا يلزم صحة قياس سائر المايعات [illegible] في الحدث وان كان وصفا غيره لا بد من بيانه حتى ينظر انه هل يوجد
في سائر المايعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم فيها نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق
بعيد جدا الا ان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيحتاج الى [illegible]

اي الشافعي رح

فيه النية كما لا يتم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه انما يتغير بالنقل الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الجنابة
ان المراد بالنقل تغير المعقول في باب الوضوء هو النقل الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لان النقل الدال على
حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما يتغير بالنقل يعني ان الثابت بالنقل تغير المعقول مع تغير المحل من الطهارة الى
النجاسة والمقصود واحد والاعضاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص علة واما
لا معنى في هذا المقام لنوع استقلال العقل بدرك الحكم واما ما يقال ان عبارة الهداية تدل على ان خروج النجاسة مؤثر في زوال
الطهارة وهذا القدر في محل الى السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه متعد الى فروع تعديه الاول وهذا
لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون نوع له وهذا القدر كان
الى ان المعقول منها موجود وهو خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه
البعض من اتصاف جميع البدن بالنجاسة بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات … بالمعتبر
لم يجس الماء بملاقاة الجنب او المحدث لمكان الضرورة والى قوله بل السراية الى جميع البدن ثابت على حكم الشارع بذلك من غير تعقل معناه
ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المص بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع
واما ما قال فلان منهما حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة والحكمين دليل
صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات
بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما يرد عليه الاشكال ان زوال الحدث لما ثبت بخروج النجس من غير السبيلين فقد جاز
بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبتت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا
جائز كاستواء الجيد مع الرديء في باب الربوا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي
والتحقيق في ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج
من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة وبه يندفع الاشكالين على المص حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة
غير معقول وان تطهيره بغسل الاعضاء الاربعة معقول لكن يقال الحكم لا يعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي
جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النص او الاستغناء عنه هو كون الحكم الثابت
بالنص تعبديا او معقولا بمعنى لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك بمعنى ان لا يستقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون …
المراد بقوله يكون تطهيرها بالماء معقولا ان الحكم بتطهير الحدث مما يستقل العقل بادراكه والاعضاء في ذلك قوله ونحو هذا الفصل
اي الفصل في دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المص مخافة التطويل بالزيادة على المقصود لا
لعدم فائدة فان المقصود الاصلي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين قوله فصل انتقال السائل
في القياس من كلام الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث وان كان فاما ان يكون
في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات
حكمه لانه لو كانت لاثبات حكم اخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو
حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون … بعلة القياس … فالانتقال في العلة
والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم لا بد ان يكون في حكم يحتاج اليه القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقال

الثالث
المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس
الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس في كونه
بعلة القياس قوله يعد انقطاعا في عرف النظار انما قال ذلك لان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة والتواضع في
البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من شيء الى شيء … لاثبات حقوق … مقبول الى الاجماع … وقد يقال الى ان
الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لكان المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل لم يظهر
الصواب … ان يقال ان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وفي
… المعلل الانتقال من دليل الى اخر الى غير نهاية ثم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يثبت المطلوب اصلا دفعا لظهور
الحجة فهو يكون انقطاعا قوله واما قصة الخليل عليه السلام جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلاما … هو
اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل اخر واما اذا صح دليله ولكن فهمه المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه
على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل عم فان معارضة اللعين كانت باطلة لان الاطلاق …
وترك الاحياء … بالاحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عم انتقل الى دليل اوضح في حجة ابهر
ليكون نورا على نور واضافة … ومع ذلك لم يجعل انتقاله عن توكيد الاول او توضيحه … كما ان المراد بالاحياء
اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها … فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه
بان يأتي بالشمس من جانب المغرب قوله نقص … الادلة الصحيحة … الادلة الفاسدة التي تمسك بها البعض في ايجاب
الاحكام ليتبين فسادها فيظهر … الادلة الصحيحة باربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك … الى زوال
فاسدة غير صالحة للتمسك فمنها التمسك في الفاسدة لا استصحاب … الحكم بناء على كونه ثابتا في الزمان الاول ولم يظن عدمه ولا موجبا عنه
الشافعي في كل حكم عرف … ثبوت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه
وعنده انه حجة للدفع لا للاثبات … ان قام دليل عليه لكونه حجة لزم شمول الوجود … لكونه حجة للاثبات والدفع
وعلى … لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله … لا الاستصحاب
دليل الوجود وذكر بعض … ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض … فان لزوم ظن بقائه
امر ضروري ولهذا … الى …
زمانا من … والقروض والديون … استبعدوا دعوى … في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين
احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع
ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وببقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع
مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك … واجيب عن الاول بانا لا نم
انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل اخر وهو في شريعة
عيسى عليه السلام الاحاديث الدالة على ان لا نسخ لشريعته فيما بعد وفي شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم … على بقاء
الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب … قد سبق في بحث النسخ ان الفقهاء اتفقوا على ان شريعته موجبة قطعا الى زمان
نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم الناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه

بان النوع المذكور ليست مثبتة بل لا يقتضي بل بقاء ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة
الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وكون ذلك بجعل الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندا الى
تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض الى لكن لا حاصل فيها هو البقاء فانه لم يظهر المزيل المنافي على ما
موقفية لا يقتضي ثم هذا ما يقال ان الاستصحاب حجة للابقاء فاما كان على ما كان لا الاثبات ما لم يكن ولا الالزام
على الغير والتحقيق على ان الاستصحاب ليس بحجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر
ضرورة ان بقاء الشي غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وكثيرا ما يكون الشي موجودا
في زمان دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع
ولا عبرة بالقدرة والظهور في محل النزاع غير ممنوع خصوصا فيما يدل على الحكم بدوامه نقيضه واجيب لا نزاع لكن
موجب الحكم يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلا منهما
فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشي بدون دليل وانما الكلام في ان سبق
الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء **قوله** والقطع على لا نكار [illegible] مع انكار المدعى
عليه لا يصح عند الشافعي فيه لان يكون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لا في حق
المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل الالزام المتوقع والمجانبة براءة ذمة المدعى عليه **قوله** ومنها التعليل
بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وكما يقال لا يعتق على اخيه
عند الاخول [illegible] لعدم البعضية كما بين العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا
عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق الحكم فيهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة
واحدة فقط فح يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان
بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احد [illegible] الترجيح
بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو [illegible] بمنزلة [illegible] الطردية وغيرها بمنزلة التمسكات
الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح رجوعا الى النص او الاجماع
كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم
او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين
لا حجة بانفرادها **قوله باب المعارضة والترجيح** لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات
الاحكام بها الا بالترجيح فلا بد من معرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض
الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة
او احدهما بوصف هو تابع والاخر [illegible] بان كان دال الحل ما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وبان كان دال الحرمة عن مثل حل وطي المنكوحة
قبل الحيض وحرمته عند الحيض فهما بالتقييد [illegible] على ما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ويعارض
ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب والسلب واردا على شي فلا حاجة الى اشتراط
اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل [illegible]

المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة
توضيح وتحقيق على ما هو الحق لا امر في باب التناقض فان كثيرا ما يذهب عنه باختلاف المحل والزمان ثم التعارض
لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض بل
بين الظنيين وفي قوله فان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح
اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما
او التحكم كما لا يلزم شي من ذلك عند عدم شي من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشي راجحا اي فاضلا زائدا
مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى
قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشتراط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما
هو غير تابع له لا يكون رجحانا ولا يقال النص ارجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي
ومعنى اظهار زيادة احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا اثبت جانب الموزون
حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يتقوم بها المماثلة
ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة كالحبة في العشرة فالرجحان لا يثبت بزيادة درهم على
العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تتقوم به اصلا ويثبت بزيادة الحبة ونحوها رجحانا لان الحبة
لا تتقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر
الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد
بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله
بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف لانه اوفق بتحقيق معنى التبعية **قوله** والعمل بالا
قوي يقتضي اذا دل دليل على ثبوت شي والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون
زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي القسم الاول معارضة ولا ترجيح وفي الثاني معارضة مع ترجيح
وفي الثالث لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم القسمين الاخيرين
ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لانه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما القسم الاول وهو تعارض الدليلين
المتساويين في القوة سواء تساويا في العلم كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وسنة مشهورة
او سنتين او قياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة
حتى لا يترجح الدليل الواحد بالدليلين فحكمه انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين
آيتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم
المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كخبر الواحد عن الكتاب والسنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض
المتساويين بل المتقدم راجح وان لم يعلم فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك وان تعذر ترك
العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يقرر
الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين

اي اصل الحكم على ما كان عليه

القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماعين وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع
اذ لا ينعقد اجماع على خلاف القطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بأيهما
شاء بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولم يترك به القياس يجب المصير اليه اولا ثم
الى القياس عليها ما ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين السنتين فالميل الى اقوال
الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس لا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة
عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فصرنا
الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى
النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه
عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وفيه
بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب
حديث وفي الآخر حديثان لا يترجح الآيتان على الواحدة او الحديثان على الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى
القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية
الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا مشكل لانه ان كان باعتبار تقوي الآية بالسنة او تقوي
السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين
ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية سالمة عن المعارض
وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال انه لا يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف
المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فكأن المتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر
والى هذا يشير كلام التوضيح **قوله** لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما والمتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام
العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين انما المراد زمان نسبة القضيتين
حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم كان زيد بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل في اليوم زيد قائم في وقت كذا ثم قيل بعد
سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا
لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع
كالكذب **قوله** كما في سؤر الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس
وتعارض الاخبار كما روي عن جابر ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع
وروى انس ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس مع هذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من
اللحم النجس فكان او نجسا الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او النجاسة على اللبن في اصح الروايتين وقيل
الشك في الطهورية لا خلاف في الطهارة فقد ذهب الى حرمة لحم الحمار واباحته ولا اشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر
لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد
يجمع عليه ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث حكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لأن

الشك

الشك في الطهورية انما نشأ من الاختلاف في الطهارة والنجاسة فالمرجوع الى الاصل بناء على التعارض هو ان الماء
طاهر فيبقى الماء وعدم الطهورية لانه ان كان طاهرا بيقين والمتوضي محدث بيقين فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث
المتوضي واما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيلزمون اهدارا
لاحد الدليلين بالكلية لا تقرير للاصول اذا لم يكن بد من الغاء احدهما لعدول عن الاصل فيه ثم اشباع الحكم ببقاء الطهورية
في الماء والحدث في المتوضي اخذا بالاصل فلزم الحكم بسلب الطهورية لانه ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا
حكم ببقاء الطهورية واليه اشار بقوله فلما وقع التعارض في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعلى هذا يشير كلام المصنف
حيث اولا بانه لا خلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث
لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر انه ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة
ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته فذكر شيخ الاسلام المبسوط
ان لا خلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه لانه اخبر عن طهارته وآخر بنجاسته فانه يأخذ بالطهارة
في حرمته لم ترجح جانب الحرمة كما انه لم يجعل الماء لا فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية
فيشرب من الاواني لان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فان الحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى
يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وعلى الحوط من الحكم بالنجاسة
لانه لا يصار الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتياطا **قوله** وهو ما بين آيتين او قراءتين يقتضي قراءة
واحدة كجر الارجل والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فان الاول يقتضي مسح الارجل والثانية
غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم
جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول امرئ القيس ... سواء في المنثور والنظم فان العطف على سوابق
والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب على الجوار
مع عطفه على راكب بالرفع قلنا النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله ليس بقائم ولا قاعدا
على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعرابي متفق عليه مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب
لا اجنبي والوجه ان في القراءتين معطوف على رؤوسكم الا ان المراد بالمسح في الارجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين او
المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف
المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا لتمسح بل لينبه على وجوب الاقتصاد وكانه قيل واغسلوا
ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في
لفظ واحد وانما حمل في ذلك الاشتهار من ان النبي واصحابه كانوا يغسلون الارجل في الوضوء مع ان في الغسل مجاوزة
اذ لا اسالة بدون الماء وان المقصود من الوضوء هو التطهير فالحق في الغسل ومسح الرأس خلف في تخفيفا فيه اثار
الغسل جمع بين الادلة وهو موافقة الجماعة وتحصيل الطهارة وخروج عن العهدة بيقين **قوله** والمخلص تعين قد اعتبر في
التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا اتحدا او تعارضا ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص في قبل الحكم
او المحل او الزمان بان يثبت اتحاده انما لا اولا ان المخلص من قبل الحكم فعلى الوجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض

افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر لقضية المؤاخذة من غير تعيين لجميعها وثانيهما المتعارضان
متغايرة كما ثبت باحد الدليلين اما النفي بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان الاولى توجب المؤاخذة على الغموس
الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة
اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس المحلوف ان يقال المؤاخذة التي
توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله
بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية واما
تغايرت المؤاخذة ان اندفع التعارض عند الشافعي فحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا اعزمت عليه فيشمل الغموس
ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس معا وذلك لان كسب القلب هو العقد فيحمل
على المعقود ويندفع التعارض لكن ذلك بوجوه الاول انه عدول عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء
وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه يسمى عقدا مجازا
وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب
واعتقاده بمعنى ربط الشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في المعقود من مخترعات الفقهاء الثاني ان قرن
الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ولذا يجمع ذلك
في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث لزوم الآية على هذا التقدير تكرارا اذ الثانية تكون
والاشكل ان الافادة خير من الاعادة ولذا بان يسوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار الرابع ان المصنف وفق بين التعارض
ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة وبالغموس داخلة في المكسوبة لا في المعقودة
ولا في اللغو في الآية الاولى اوجب المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا اقرب
مما ذكره الشيخ ابو منصور حيث قال نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس المراد منها الاثم ونفى المؤاخذة
في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة فيها بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة
وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المص حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة
انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي
المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم
باليمين المنعقدة فوجد دفعه ستره اطعام عشرة مساكين في الآخرة واعلم ان الآية نظم الكلام عند قوله لا يؤاخذكم الله
باللغو ولكن يؤاخذكم بما لا ان يكون اللغو مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو
وفيما عقدتم وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة
قلنا ولذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الاخروية والدنيوية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم
بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة
في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او بما هو تمام في المكسوبة والمعقودة عند الحنفية قوله في التخفيف اي في قراءة يطهرن بالتخفيف

مفهوم الغاية متفق عليه

١٦٤

والثاني يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وكلام علماء البيان مشعر
بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل
كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع حكم الحل بالحل بقوله يوجب
اياه بجوازه فان قلت يمكن ان المراد في قراءة التخفيف حقيقة الطهر لكن المناسب ذا الطهرن فأتوهن فاذا تطهرن
التوزيع على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على
التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيلزم حرمة القربان عند الانقطاع معلومة
من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل بعد
بان تغتسل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على الاقل
العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال قيل معناه توفيقا اي احترازا عن الالغاء للتعليق وفي شرح التأويلات
اي الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب في انتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون
بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا والجيء اي في الكل عدولا عن الظاهر
وما ذكره الشافعي رحمه الله ليس بعد من ذلك قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل الحل حكم شرعي
ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على التقييد المنفرد فضلا عن
المحرم والمبيح واكثر هذا اشار بقوله فلو اباح المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد
تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال
على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النص المحرم والمبيح ليس بمسلم على الاطلاق في جميع
الصور بل فيه وبهذا تبين ان تقرير الدليل بحيث لا يرد عليه النظر على ما ذكره المص ليس تاما
لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النص الدال على اباحة جميع الاشياء فتغيره
بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل الاباحة للاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة
المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل
تحريم ذلك الشيء المخصوص قوله يعني بالتكرار النسخ هذا المعنى اي التكرار التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا فان
التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح انما
اي مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها
قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب
او الندب والكراهة فكأنه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء
على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه
فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة
وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري
والصيرفي ومحل الخلاف في الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم

اما الواجب والمندوب والمحظور المكروه والمباح لانه لو اشتمل احدهما فيه على مفسدة فاعله حرام او تركه
فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا
فمباح وهذه المسئلة تورث في اصول الشافعية ولا اشارة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما
بالحسن والقبح وان الفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت
بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع به لا اذن في الترك فليس بمعلوم بل ليس
بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة
تقتضي اباحته لتحصيل المقصود في خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو منقوض بجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف
فيه والجواب ان خلقهما ليشتهيه فيتصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع
بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا حكم لا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه
ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه
يدل على نفي التعذيب على ما جاز قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فالتكليف جزم ببطلان
احدهما دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا
فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمه فان استدل بانه
تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوع فانها تبتني على التضرر
ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف
فيما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة الانتفاع
خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه لخصوصية حسنه محضة او قبيحة واما ما
فقد فسرنا بعدم الحكم وقالوا نعم بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان ثمة حكما ام لا
واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا
هو المختار عند المصنف رحمه الله اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه لعدم ما انه جزم ببطلان الحكم لا توقف والعقول
بانه يسمى توقفا باعتبار العمل بالفعل لتكليف بانه ان الحكم قائم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز
عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال
لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب اخر وتجويز التكليف
قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو يتابع في مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزاما وثانيها ان الفعل اما ممنوع في حكم
الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بان الاثم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما
اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نفيا او اثباتا بانه لا حرج على فاعله في الفعل وعدم
المنع اعم من ذلك لما في افعال البهائم واعتراض المصنف رحمه الله كلام وتحقيقه ان هذا الاختلاف بناء على تقدير التنزل الى ان
للعقل حكما في الافعال قبل البعثة في الجواز ان يراد بالاباحة ان الشارع في الفعل والترك بل معناه جواز الانتفاع
خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف وهذا الاعتراض هو انه

كلام على الشارح عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراده لا ما هو فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يحكم الشارع بحكمه قبل البعثة
ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما [illegible] عاما بانه في حكم الشارع مباح
او ممنوع عنه ومراده لا ما هو ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا
اي ما اذن فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل سمعي على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان يؤيد الشارع العقل
بتعقله الا ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم
الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله
على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه اصلا وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في
ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع ولكنهم ان منع ذلك ونقول
بين الحكم بالمنع والحكم حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف
بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول
بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف
هو انه لا علم بالعقاب وعدمه اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله وهو مع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم
لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما قررنا فلا توقف ولقوله عليه السلام [illegible] على جعل الحكم
نافيا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة فالمثبت اولى اذ لو جعل نافيا اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير الحكم
للنفي مرة جعله ثم الثاني للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم لا تعارض نفي والتعديل [illegible] بل جعل الجرح اولى
ولا ان المثبت مؤسس والنافي مؤكد [illegible]
الترجيح من وجه اخر وقد ذكر بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي واحتاج المصنف الى بيان ضابط
في تساويهما وترجيح احدهما على الاخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم وان كان [illegible]
انه بالدليل تساويا وبان ان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية يتفرع الشهادة على
النفي بان تساويا وجاء النافي والمثبت لئن علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت لئن علم ان النفي بحكم الاصل وان لم ينظر فيه
ليتبين قوله واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي لانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي عليه السلام بعث
ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج
لانه في معرفة القبلة للمستفتي قوله واما القياس فلا يكون على النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم قوله
بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتحري لا يتبين ان
حجة في حق اصابة الحق والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه قوله فكل واحد يتبع المجتهد
في كل واحد من اجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل عند عدم النص
بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد فلان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم
وهذا الخلاف في القياسين فان الحق منهما واحد في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ قوله فصل ما يقع به الترجيح
يعرف بعضها مما سلف سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيتبع بالمتن والسند والحكم وسائر الحجج

والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي العام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار
عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل
ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي
المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت وقال الآخر قال
رسول الله عليه السلام وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة
والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها واما القياس
فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار
المصنف رحمه الله الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس ثبت علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما ثبت عليته بالايماء ثم في
الايماء يترجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما ثبت بالايماء مطلقا يترجح على ما ثبت بالمناسبة لما فيها
من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الابعد
فالاقرب لان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فيترجح تاثير جنس العلة
في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يتقدم على المركب من راجح ومرجوح
ومرجوح كتقديم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب
والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يتقدم ما يكون الراجح منه في جانب
الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل
في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة
الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله كما في القياس مع الاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على
القياس وان كان ظاهرا لان العبرة للتاثير دون الوضوح او الخفاء الا ان القياس اذا كان ضعيفا بالاثر
فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تترجح بالعدالة ولم تختلف باختلافها
بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان
العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا قوله كما في
طول الحرة اي الغنى والقدرة على تزوج الحرة والاصل لطول على الحرة اي الفضل فتوسع فيه بحذف الجار ثم
اضيف فاضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي رحمه الله قياسا
على الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء او لان الارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له
طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على
نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا
تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كما لو ارتد يبقى مع
الاسلام اذ ليس للبقاء منها حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر
الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي

ان

ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان
فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان
لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد
بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع ورد بان جانب الحر ان هذا التضييق من باب الكرامة
حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من منقصة الارقاق وهو الحكم كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم
وتضييق ما له حل الاشارة الى وجه ضعف في قياس الشافعي رحمه الله وان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع
بالعزل لانه اهلاك حقيقة اذ في الارقاق انما يزول صفة الحرية مع امكان ان يرجى زواله بالعتق وفي العزل
يفوت اصل الولد واذا جاز هذا فالارقاق اولى قوله فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب العجز وفي الارقاق
مباشرة السبب على وجه ينتهي اليه الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف
بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية ومحلها
يتحقق رقيقا لانه انتقل من الحرية الى الرق بمعنى العقوبة وهو هلاك انما هو في ارقاق الحر
ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر
لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي رحمه الله فينبغي اذا كان له سرية او ام ولد قوله
وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رحمه الله قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة مسلمة
اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح المجوسية
للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم تحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ان في الامة مع الاستغناء
اذ النطفة ونحن قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا تجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الامة
الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان تاثير الرق انما هو في التنصيف دون
التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها لا يزيلها اذ قبل الرق كان
لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وبملك اليمين قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف بالرق كما في
برق وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا قوله
كما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال النكاح للامة حالتان
حالة الانفراد عن الحرة وهو حل بالسبق وحالة الانضمام وهو حل بالمقارنة اوان اخر كما في العدة الحالتين فقط
تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والانفراد حالتان مختلفتان متغايرتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام
فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالثالث تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا تكاملا
حيث جعل طلاق الامة ثنتين وعدتها احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات
الثلث وهو في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحد وجعل نصف الثلاث
اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة
زيادة تحقيق في فصل العوارض قوله وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح

في التخفيف وأما التثليث فعلّه لو جاز بدون الرخصة كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في أركان الصلوة

قوله [illegible] الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط [illegible] التعيين في الايمان بالله

[illegible]

وأما عندنا فتأثير احديهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وإن كان للآخر أثر أو أقوى أو أبسط لا يخفى
أن في قوله علة ذات جزء تسامحا إذ لا تركيب من أقل من جزئين وكأنه من قبيل المشاكلة والمراد أن تكون
معنى واحدا لا أجزاء له **قوله** لما أن لكل دليل يعني أن الترجيح بقوة الأثر في ذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل
لا بما هو مستبد بالتأثير إذ تقوى الشيء إنما يكون بصفة توجد في ذاته وتكون تبعا له وأما ما يستقل
فلا يحصل للغير قوة بانضمامه إليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيثبت قطعا الكل
بالتعارض وهذا معنى تساويهما في وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا أن الترجيح بالقوة لكن لا نسلم أنه لا يحصل للدليل با
نضمام الغير إليه وصف يتقوى به بل هو [illegible] موافقا للدليل الآخر موجبا لزيادة الظن **قوله** خلافا لابن مسعود في ابن عم
وهو ما إذا ترك ابني عم أحدهما أخ لأم بأن تزوج عمه أمه فولد له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للأخ لأم لأنهما
استويا في قرابة الأب وقد ترجحت قرابة الأخ لأم بانضمام قرابة الأم لأن العلة تترجح بالزيادة من جنسها إذا
كانت غير مستقلة والأخوة لأم [illegible] لكونها من جنس العمومة باعتبار كونهما قرابة مثلها لكنها لا تستقل بالتعصيب فيكون
مثل الأخ لأب وأم مع الأخ لأب بخلاف الزوجية فإنها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور السدس
للأخ لأم بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو أخ لأم وخمسة للآخر لأن الأخوة لأم
وإن لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الإرث وليست من جنس العمومة [illegible] فلا تكون تبعا لها فلا تصلح مرجحا
بخلاف الأخوة فإنها جنس واحد [illegible] بانضمام أخوة الأم إليه [illegible] وصف لا ترى أنه لو اجتمع الأخوة لأب وأم
الأم لا يصلح أخوة الأم سببا للاستحقاق بالفرضية **قوله** ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لأنها إذا بلغت مرجحة
بطريق الأولى لأنه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة والتعارض [illegible] بل لكون المشهور أحد قسمي المتواتر على [illegible]
تعرض الشيخ للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام أن الكثرة إن أدت إلى حصول [illegible] أحاديثها وصف [illegible]
قوي [illegible] صالحا للترجيح لأن المرجح هو التواتر لا الكثرة على أن القوة حصلت بالكثرة وإلا فلا كثرة
أجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الأثقال بخلاف كثرة [illegible] كما في المقاتلة إذ المقاوم واحد وأما الرجوع إلى السنة
أو القياس عند تعارض النصين والحديثين فقد سبق أنه ليس من قبيل الترجيح **قوله** ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه
في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الأدلة إذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الأصول لا كثرة الأدلة إذ لا يتحقق تعدد
القياسين حقيقة إلا عند تعدد العلة لأن حقيقة القياس معناه الذي به [illegible] هي العلة لا الأصل **قوله** وعلى هذا يعني
كما أن كل ما يصلح دليلا مستقلا على الأحكام لا يصلح مرجحا لأحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لأنه لا اشتغال له
لا ينضم إلى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين فرع ذلك في العلل الحسية للأحكام الشرعية التي وقع الإجماع على عدم ترجيح كثرة
الأدلة بمعنى أن يسقط الآخر بالكلية ففرع ذكره مسألة اختلاف عدد الجراحات [illegible] على مجروح واحد مات من جميعها
فإن الدية عليهما نصفان فإن قيل [illegible] لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم إسقاط الكل [illegible] لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على
الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لأن الإنسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر
تعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة [illegible] مسألة الشفعة وهي دار بين ثلاثة لأحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها
فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس

لان

صاحب

لأن لكل جزء من أجزاء [illegible] علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب الثلث إلا كثرة العلة وهي لا تصلح
للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما أنصافا لأن ترتب الحكم على العلة التحقيقية في كل جانب وعند الشافعي أثلاثا
ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لأن حق الشفعة من مرافق الملك يعني من ثمراته كالثمر للشجر والولد
للحيوان [illegible] فينقسم بقدر الملك والجواب أن الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية
يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام أن تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق
التولد بل بإيجاد الله تعالى إياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان
ثم إن الشافعي قد جعل مجموع الملك علة للحكم فيقسم الحكم على أجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول
قوله باب الاجتهاد لما كان بحث الأصولي عن الأدلة من حيث إنها تستنبط [illegible]
منها الأحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الأدلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد أي المشقة وفي الاصطلاح
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع
بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فيخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل
الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي أو في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد أن يحوي أي يجمع العلم بأمور ثلاثة
الأول الكتاب أي القرآن بأن يعرف بمعانيه لغة وشريعة أما لغة فبأن يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها
في الإفادة فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم إلا أن يعرف ذلك بحسب السليقة وأما شريعة
فبأن يعرف المعاني المؤثرة في الأحكام مثلا يعرف في قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط أن المراد بالغائط الحدث
وأن علة الحكم خروج النجس عن بدن الإنسان الحي وبأقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك
مما سبق ذكره بأن يعلم أن هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ إلى غير ذلك ولا خفاء في أن هذا إنما يحتاج إليه
لمعرفة [illegible] والمراد من الكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الأحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع إليها
عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالأحكام بأن يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو
طريق وصولها إلينا من تواتر أو شهرة أو آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل إلا أن البحث عن أحوال
الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم
الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة متن السنة بمعانيه
لغة وشريعة وبأقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها وأحكامها وأقسامها المقبولة
منها والمردودة كل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الأولى أن يذكر الإجماع أيضا إذ لا بد من معرفة
مواقعه لئلا يخالفه في الاجتهاد ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالإسلام تقليدا وأما
الفقه فإنه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه إلا أن منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق إليه
في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرائط إنما هي في
حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الأحكام وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الإمام
الغزالي فإن قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالأحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسألة على خلاف النص أو الإجماع قلت

بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة اليها في الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق
بأحكام النكاح قوله وعلم الى آخره اشارة الى ان ثبوت الاجتهاد وغلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في
القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد
اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى
الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون
فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال
جماعة فالمحتمل الاول هذا المذهب قول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم
اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد يعبر عن ذلك بان الاشبه بمعنى انه لو نزل
الحكم في المسئلة قبل الاجتهاد وثانيها ان في الحكم قديم عليه انه الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين
فلمن اصابه اجران ولمن اخطاء اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل ظني
والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل
ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل قطعي ان وجده اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه
فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط وهذا هو المختار
عند المص رحمه الله قوله لنا احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واحقية كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد
الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل اما بيان الملازمة فلان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا جائز
للاجتهاد سواه فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض
طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد
المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا فيما نحن فيه لعدم الفرق انما قلنا ان الحق متعدد اتفاقا لان المصلي مامور
باستقبال القبلة فلو لم تكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من اخطأ جهة الكعبة
واللازم باطل لانه لم يؤمر باعادة الصلوة قوله قيل تعدد الحق مستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه
وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فلا لزوم ثم وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة
لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما
باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون
بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى
اجتهاده الى وجوب شيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين واستدل الاولون بان الدليل
الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين
الحكمين في الحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون
بانه لو تساويا في الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايهما شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب نيل المقصود
وهذا معنى سقوط الاجتهاد لتحقق الحكم واما ثانيا فلانهما وان تساويا في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل

مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا لاحد ممن يتحرى الاجتهاد وتقليد مجتهد آخر واما ثانيا
فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حكم شاء لا يلزم سقوط الاجتهاد لتعلم تعدد الحق فيتمكن
من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا
مجمعا عليه وايضا حصول التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم انه لو اراد
المستدل معنى انه لو تساوت الحقوق ثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يقع في الرأي من غير مبالغة في الطلب ولا
تساوى ما ينال بغاية الطلب وما ينال في اول الطلب هذا معنى سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ما ذكره في التقويم انه لو تساوت
الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى الابتداء والكمل في الجهاد في الطلب المبلغ عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد ما اعترض
قوله ولنا انه صح على ان الحق واحد والمجتهد مخطئ او مصيب بالكتاب والسنة والاثر والاجماع والمعقول اما الكتاب
فقوله تع ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث
لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان ثم يرد
كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولما جاز لداود الرجوع عنه ولو كان
كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة وان لم يدل على نفي الحكم
عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء
وجواز خطائهم على ما ثبت في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمنا سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق
وافضل مع كون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان تركه كان من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم فيشبه بذلك
قوله تع وكلا آتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل
انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق للفريقين كذا اي هذا حق لكن غيره احق واما السنة فما روي ولا نزاع لا حادث
ولما دلالته على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من
جهة المعنى وقد لم يقدح في الاستدلال بالاصول واما الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فما ثبت بالقياس
ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس
عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم في الاجتهاديات اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم
الشرط والصفة ونحو ذلك مع ان الخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع ولا اجماع على اتحاد الحق فيما لم يقع
فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف
الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض انما يكون عند
اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا عم لانه مبعوث الى الكل
كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معانيها من غير تفرقة بين الاشخاص فحكمه في العمومات على السواء والحكم
اتيانا هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص ان الحق في الاجتهاديات ثابتة بالنصوص احدها
اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين
مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يتبع علم عامي احدهما

اذا تغير اجتهاد المجتهد فان نقض الاول حتما لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه وان لم يلزم النسخ بالاجتهاد ولذا
المقلد اذا صار مجتهدا قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره
انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد فقط ونقول انه لا يجوز له التقليد وفي الاجتهاد حتى نظرا
الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ ثم التكليف بتعيين الاجر ووجوب العمل
فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما امر به فهو حق اجيب بانه يجب في الامور
ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا حكم نقض على خلاف راي المجتهد لانه
لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لعدم النقض على خلافه وبهذا
اندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان
يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع قوله يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب ان لو كان
كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة قوله وهو وجه الله اي المقصود
في الجهة التي رضيها الله وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة قوله وعند البعض مصيب ابتداء
اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في ... الشرعية والادلة الظنية ان
يتفاوت المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله اجتهاد داود
بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه ولما قيل مع كونه خطأ ابدلا انه سوق الكلام في تخصيص سليمان عم بانه
الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال انه لا دلالة في الاية على ان الحكم والعلم
على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حقا وعلما لما كان لذكره فائدة في هذا
المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي قد اوتي حكما وعلما في الجملة قوله وتضعيف اجر المخطئ في الاجتهاد
بقوله ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان قيل
انما يكون ذلك على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابا ايضا قلنا يجوز ان يكون الاجر على تحمل المشاق
وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر قوله واما قول القائلين بان المجتهد
مخطئ ابتداء وانتهاء فتمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطأ في قوله عم وان اخطأ فله اجر
ومن حكم المطلق انه ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله
سبق الاية اي لولا حكم ... في اللوح المحفوظ ان لا يعذب اهل بدر او ان تحل لهم الغنائم او ان لا يعذب قوما الا بعد
تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطأ الذي هو اخذ الفداء فلو كان صوابا
من وجه لما استحقوا بانتفاء العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ
لا مستند لان يكون الاطلاق على الكامل مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بانه
في حكم ... كان هو المن او القتل وقد رخص النبي عم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم بالاباحة
والرخصة في ... لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع
سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد وهذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء

لوجود

لوجود غيره فيدل على انتفاء العذاب في الخطأ في الاجتهاد لانتفاء ... الكتاب باباحة الفداء
حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعلى وقوع
العذاب الا انه نفي لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب
الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون
الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك المبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من
طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد لكان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن واما فا...
في الاجتهاد وان المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين
الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمها فالمخطئ فيها مخطئ
ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفيرا لمخالف كمسئلة خلق القرآن
ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين قوله

القسم الثاني من الكتاب

قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تعريف الحكم ومباحث
الحكم ورتب الكلام فيها على ثلثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وانما ابتدأ بالحكم
لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته انه مضاف الى المكلف
عن فعله يعتبر المكلف محكوما عليه ... في الباب الاول خبر في تقسيم حاصر اي ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم
واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيدا لكل منهم واحدا ما يحتمله من الاقسام المتقابلة ...
في هذا المقام لان من مقاصده الاقسام ما يتداخل كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس ... بين النفي و...
كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانما التقى محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الكلام
فذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا للفعل فلا
بحث فيها عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول يقسم الفعل
بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم
والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما
اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض وبظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا
فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث فمباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز
والحقيقة اما ان تكون اولى او احق بمعنى الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيحصل اربعة اقسام
وان كان حكما يتعلق بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن وان كان خارجا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان
موصلا اليه في الجملة فسبب وان كان يتوقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة قوله وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت
الحكم يتناول القضايا الشاملة للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه تعالى لم يحكم بها
لصواب في الحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الا باطل وما وقع من الخطأ المجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا
في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف

قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به في الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له
وبالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا ولا خفاء فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب
ونحوه وفيما هو حكم متعلق كالسببية ونحوها فان تعلق المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر
لفعل المكلف كحل الزوجة او الملك او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فلكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل
اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس هناك ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة
ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما مر
منها وان اراد ما وقع التكليف فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف ونحوه فالاباحة منه تغليبا لكونه
احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به
على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت لما كان ثبوت
الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء
لشيء او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى اخر مصدره قوله حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا
ينبغي ان تجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى اخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف اقتضاء
او دلالة كالاجماع والقياس فيخرج جعل الوجوب الملك ونحو ذلك فاما الحكم بهذا المعنى يشتمل كلام على ان التحقيق ان اطلاق
الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود هاهنا بيان
اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله ولا والا بما هو صفة فعل المكلف فاما ان يعتبر فيه ما يرجع الى منهوم ونفع في
المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او لا فهو يرجع الى ما يحصله في
الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الواجب وقيد بالاعتبار لان الواجب لا يعتبر فيه نحو القبح والثواب
ونحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوية او الاخروية اعتبارها في الحكم على ان حكم
متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية
لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع
فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلت لزمت بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي
ففي حكم المستثنى لما سبق ذكره في بحث العوارض فالكلام هاهنا في فعل المكلف لا غير قوله وفي المعاملات الاختصاصات
اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها
وذلك ايضا في المعاملات فالفعل المتعلق ايضا بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان باطلا
اليه من جهة خلل في اركانه وشرايطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم
نقلا الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من
المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة
الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل

حكم وهو متعلقة بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك
وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرايطه واركانه فالعقل يحكم
بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فمعنى ما ذكره بالصحة
والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح
ما استجمع اركانه وشرايطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فايت المعنى من وجه
لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فايت المعنى من كل وجه
مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد
يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي هما اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج على نفيه او اثباته
وللقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة
الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل يكون فاقدا للترتب
لا ثم علينا ما ذكره ان الفاسد اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ
فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب
والتحريم ونحوهما والذي هو بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم مع للفعل اولا وبالذات
منه تقسيم الحكم وكذا يفهم من تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها
او لو يته الفعل او الترك او لو يته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وذلك اطلاق الاولوية على ما هو لازم
كالفرض والواجب والحرام نوع والمراد بالاستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان لا يحكم
بترجيح احدهما ولا دلالة بترتيبه ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو
ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز
ان يكون في التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب
والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لحقه كالاباحة
للانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطء الثابتة بالطلاق قلت هي من صفات فعل ايضا اذ الانتفاع والوطء افعال
المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم التخييري لا يتعلق الا بما يتعلق على
اعذار العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم
الاصلي قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا
كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل
الدالة على وجوب اتباع الظن في حالة لا يكفر جاحده وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل
في مظانه من سيرة السلف وان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا
ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه واما هذا انما يعتقد به ويعاقب تاركه كالفرض والوجوب
للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي

للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولأنه حق لله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة
وفي مسألة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى قوله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعية
في تفاوت مفهومي الفرض والواجب لأنه تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني
كخبر الواحد في الشرع فإن جاحد الأول كافر دون الثاني وإنما يزعم أن الفرض والواجب لفظان مترادفان
منقولان من معناهما اللغويين إلى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو
ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بأن التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما أو بأن
الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا أنه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
الظن فلا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على أن للخصم أن يقول لو سلم ملاحظة المفهوم
اللغوي فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي كما يرى في قولهم
الفرض أي المفروض المقدر في المسح الربع يعني الحق أن الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط
والمضطرب فإنما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم
فرض تعديل الأركان وفرض كذا وكذا ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك
وإلى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب على المعنى الأعم أيضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كالصلوة
والوتر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر لكنه في العلم ظني
الفرض في العمل لكن لو ترك عند أبي حنيفة رح هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يعيد الصلوة
بتركها لكن يجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة كما إذا قال الراوي من السنة كذا فحمله عند الشافعي وكثير من أصحاب
أبي حنيفة رح على سنة النبي عليه السلام وعند بعض المتأخرين وهو اختيار فخر الإسلام تطلق عليها وعلى غيرها ولا تختص
بسنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قوله عم سنة العمرين ولا يخفى أن الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة
وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فإن قوله من سن قرينة أنه عبارة عن التحقيق بالسنة عام
ولا نزاع في صحة إطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في أن المجرد عن القرائن ينصرف في
الشرع إلى سنة النبي عليه السلام للعرف الطاري كالطاعة تنصرف إلى طاعة الله تعالى ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت
بالسنة كما روي عن أبي حنيفة رحمه الله أن الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا أحدهما فرض والآخر سنة أي واجب
بالسنة قوله والنفل ما يثاب فاعله أي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعل حكم النفل وبعضهم تعريفه وأورد عليه
صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فإن كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه وأجيب
عن الأول بأن المراد الترك مطلقا وعن الثاني بأن الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها
تحت قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو أفسد يجب القضاء ويعاقب
على تركها ذكره أبو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لأنها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عم
بخلاف النفل قوله وهو أي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رح حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا
يعاقب على تركه لأن حكم النفل التخيير فيه فإذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفلية إذ النفل لا ينقلب فرضا

وإتمامه لا يكون فرضا إسقاطا للواجب بل أداء للنفل ولهذا يباح له الإفطار بعذر الضيافة وإذا كان
مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير ولا يلزم بطلان المؤدى ضمنا وقصدا وتبعا لا قصدا فلا يكون
إبطالا لأنه خلوه عن القصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالتزايد لا يجعل إتلافا وجوابه منع التخيير في النفل
بعد الشروع فإنه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الأول قوله
تعالى لا تبطلوا أعمالكم وهو عام لا تمام إبطال المؤدى فإن قيل لا إبطال ههنا وإنما هو بطلان أداء بالإتمام
مباح له هو ترك النفل قلت لا معنى للإبطال إلا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه مائع لغيره ولا شك
أن بطلان ما أتى به من النفل إنما حصل بفعله المنافي للعبادة إذ لم يوجد شيء سواه بخلاف زرع الغير فإنه يتلف
الماء بمجاورة الأرض لا بفعله الذي هو سقي أرضه الثاني أن الجزء المؤدى أداؤه صار عبادة لله تعالى حقا له فتجب صيانته
لأن التعرض لحق الغير بالإفساد حرام ولا طريق إلى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي إذ لا صحة له بدون انضمام الباقي
الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الأجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة
الأجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت عليها لزم الدور لأنا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين
كالأبوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وإن كان ذات الأب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء
على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الأجزاء وقد يقال إن الجزء الأول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب
إلى الله تعالى لكن بقاءه على هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الآخر عبادة وانعقاد الجزء الآخر عبادة يتوقف على تحقق
الجزء الأول على وصف كونه عبادة فالموقوف على الأجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته
عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الأجزاء الباقية عبادة فلا دور فإن قيل بعد الشروع في الجزء الآخر
لم يبق الجزء الأول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث يثبت ما ينفي الحاجة إلى الحكم بـ
البقاء ونحو الإجازة ونحو ذلك فإن قيل من مات في أثناء العبادة ينبغي أن لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى
عبادة قلنا الموت منه لا مبطل مجعل للعبادة كأنها بهذا العذر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه
عبادة فإن قيل كما أن صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي كذلك كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز إبطال المؤدى
فتعارضا فالجواب أن الترجيح بالمؤدى أولى من العكس لأن صيانة المؤدى أولى من إبطاله احتياطا في باب العبادات
وصونا لها عن البطلان ولأن المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة
وحكما وهو غير المؤدى الثالث أن المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو
المؤدى ثم إبقاء الشيء وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده فإذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل
لصيانة أدنى التسميتين وهو ما صار لله تسمية فلأن يجب أسهل الأمرين وهو إبقاء الفعل لصيانة أقوى التسميتين وهو
ما صار لله تعالى فعلا أولى قوله والحرام قد يضاف الحل والحرمة إلى الأعيان كحرمة الميتة والخمر والأمهات ونحو ذلك
وكثير من المحققين على أنه مجاز من باب إطلاق اسم المحل على الحال أو هو مبني على حذف المضاف أي حرم أكل الميتة وشرب الخمر
ونكاح الأمهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الأظهر على تعيين المحذوف فإن الحل والحرمة من الأحكام الشرعية المتعلقة
بأفعال العباد والمقصود الأظهر من اللحوم أكلها ومن الأشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة لوجهين أحدهما

أن معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى أن المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله
ومعنى حرمة العين أنها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب
هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بأن تغيب الماء مثلا ونحو ذلك وحاصله أن معنى حرمة العين خروجها
عن أن تكون محلا للفعل شرعا كما أن معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار تحقق فيهما فلا يكون
مجازا وخروج العين عن أن تكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق أولى وآكد بحيث لا يبقى احتمال الفعل أصلا فنفي
الفعل فيه وإن كان تبعا فهو أبلغ من نفيه إذا كان مقصودا وأيضا لاح على هذا الكلام أثر التعسف بناء على أن الحرمة
في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي إلى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا أو كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك إفادة
الحرمة إلى بعض الأعيان مستحسنة جدا كحرمة الخمر والميتة دون البعض كحرمة خبز الغير فسلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة
وهو أن الفعل الحرام نوعان أحدهما ما يكون منشأ الحرمة عين ذلك المحل كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه
والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة أكل مال الغير فإنها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالأكل
محرم ممنوع لكن المحل قابل للأكل في الجملة بأن يأكله مالكه بخلاف الأول فإن المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك
عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل أصل والفعل تبع بمعنى أن المحل أخرج أولا عن قبول الفعل ومنع ثم صار
الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة وإضافتها إلى المحل دلالة على أنه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام
نفسه ولا يكون ذلك من إطلاق المحل وإرادة الفعل الحال فيه بأن يراد بالميتة أكلها لما في ذلك من فوات الدلالة
على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فإنه إذا أضيف الحرمة فيه إلى المحل يكون على حذف المضاف أو على إطلاق
المحل على الحال فإذا قلنا الميتة حرام فمعناه أن الميتة منشأ لحرمة أكلها وإذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه
أن أكله حرام إما مجازا أو على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسأل القرية يحمل تارة على حذف المضاف أي أهل القرية وتارة
على أن القرية مجاز عن الأهل إطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الأسرار أن الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا
محل الفعل لكن متى ثبت الحل أو الحرمة لمعنى العين أضيف إليها لأنها سببه كما يقال جرى النهر لأنه سبيل الجريان وطريق الجري فيه
فيقال حرمت الميتة لأنها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لأن الحرمة هناك لاحترام المالك قوله وهو إلى الحل
أقرب بمعنى أنه لا يعاقب فاعله أصلا لكن يثاب تاركه أدنى ثواب ومعنى القرب إلى الحرمة أنه يتعلق به محذور دون استحقاق
العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان
الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ليس المكروه كراهة التحريم إلى الحرام أقرب بل هو حرام ثبت حرمته
بدليل ظني فعنده ما لزم تركه إن ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى فرضا وإلا يسمى واجبا قوله وأما الحكم من قسمي ما يعتبر فيه أقول المعاصر
كافرة فيسمى رخصة وما ليس كذلك فعزيمة كحرمة إجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لأنه حكم أصلي وإباحتها للمكره رخصة لأنه
غير أصلي بل مبني على أعذار العباد فإن قيل الرخصة قد تنقسم إلى الإباحة والندب والوجوب وهي من أقسام الحكم الأصلي
فيلزم كونها حكما أصليا وغير أصلي ولا يجب التنافي بالاعتبار لأن الرخصة ليست حكما أصليا بالنظر إلى الاعتبارات التي بأنه
تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما أصليا إنما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق أنه مما تفرد به المصنف مخالفا
اصطلاح القوم إنما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر وأما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود آخر وبمعنى أن يعتبر ذلك في مفهوم

اعتبارا أوليا فيظهر بالتأمل في عبارات القوم وفي التيسير ما في أصول الشافعية أن الرخصة ما شرع من الأحكام لعذر مع
قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله أن دليل الحرمة إذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ
في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء أو نسخا لتحريم أو تخصيصا من نص محرم وذكر فخر
الإسلام أن العزيمة اسم لما هو أصل من الأحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على أعذار العباد وهو
ما يستباح مع قيام المحرم وذكر أبو اليسر أن الرخصة اسم لما تغير عن الأمر الأصلي إلى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على
أصحاب الأعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم قوله وهي
أما فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يبنى على قبل وروده الرخصة وأما بعده فقد يكون العزيمة حراما
كصوم المريض إذا خاف الهلاك فإن تركه واجب وفعله حرام ولا يكون العزيمة قبل وروده الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها
أما الأول فلأنها لو كانت مباحا لكانت الرخصة أيضا مباحا فلا يكون حكما أصليا ولا مبنيا على أعذار العباد وأما
الثاني والثالث فلأن الحكم الأصلي لو كان حرمة أو كراهة لكان الطرف المقابل في الأصل وجوبا أو ندبا وهو لا يصلح أن يبنى
على أعذار العباد إذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الأصلي الذي
هو الحرمة أو الكراهة عزيمة لأنها إنما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل أن الطرف الذي يتعلق به العزيمة لا بد أن
يكون راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما أو مكروها
إنما فرض وواجب أو سنة أو نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر أما أولا فلأنا لا نسلم أن العزيمة لو كانت إباحة
لكانت الرخصة أيضا كذلك لجواز أن تكون وجوبا إذ العذر قد يناسب الإيجاب كما إذا خاف على نفسه وأما
ثانيا فلأنا لا نسلم أن العزيمة لو كانت حرمة أو كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا أو ندبا لجواز أن يكون إباحة كما في
إجراء كلمة الكفر على اللسان فإنه حرام ويباح عند الإكراه وكثير من الرخص من هذا القبيل ولو سلم فلا نسلم أن الوجوب
لا يناسب بناءه على الأعذار كوجوب أكل الميتة عند الاضطرار ووجوب إفطار المريض عند بعض الأعذار لا يقال العزيمة في
جميع ذلك ترجع إلى الوجوب كوجوب ترك إجراء كلمة الكفر ووجوب ترك أكل الميتة ونحو ذلك فإن الفرض قد يكون هو الفعل
كالصوم وقد يكون هو الترك كإجراء كلمة الكفر وأكل الميتة لأنا نقول هذا تأويل بعيد عن العبارة ومع ذلك
فهو غير مفيد لأن الكلام في حكم إجراء الكلمة وأكل الميتة ولا شك أنه الحرمة واستلزامه لوجوب الترك لا ينافي
كونه الحرمة وحتى لا يخرج الحرمة من بين الأحكام والحق أن العزيمة تشمل الأحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد
تقسيم الأحكام إلى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها أن العزيمة اسم للحكم الأصلي في
الشرع على الأقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها قوله أما الأول فما استبيح مع قيام المحرم
والحرمة كلامه في هذا التقسيم يشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الإباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لأنها تقابلها
ويمكن أن يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل أعم من أن يكون بطريق التساوي أو بترجيح فيشمل الوجوب
والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك فيشمل الحرام
والواجب أيضا كما أن المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان أعم من أن يكون ذلك
في طرف الفعل أو في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه أن يقال يلزم انحصار

فان الحرمة المتحققة في الفعل او الترك المأخوذة في الرخصة تقتضي كون الحكم الاصلي فرضا او واجبا او حراما كما لا يخفى

العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان
الحكم الاصلي في صلوة نفل وسنة لكونها مندوبة فاعترضت حالة لم تبق تلك الصلوة معها مندوبة
كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة اعم من
ان يكون بطريق اللزوم او الترجيح [illegible] فان قيل لا استباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع
المتضادين [illegible] الواجب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة
المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم
في القسمين جميعا فكيف يقتضي [illegible] الاول دون [illegible] قلت العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم
[illegible]

عنه الزاد ويا هو يعلى بن امية الوايلي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال
الله ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله عم فقال النبي هذه صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى القصر الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة وتانيثه باعتبار لكونه صدقة
وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوه كما يقال فلان قبل الشرايع وذلك لان الامام الواحدي باسناده
باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال
الله ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت لرسول الله فقال
هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رضي الله عنه وتعجبه واشكال الامر عليه في السؤال يدل
على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه
واجيب بانه يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط
ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والخصم يرفضه [illegible] بحيث جعل سؤال عمر رضي الله عنه
دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لما فهمه ولم يسأله وهو ممنوع
لجواز ان يكون السؤال مبنيا على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا الاستدلال بالاية ضعيف
لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه
الاية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب
ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا فذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة
وان لم يكن مدلول اللفظ ولكان الشرط لغوا وان في اية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف
عند عدم الخير في المكاتب وفي اية القصر المراد قصر الاحوال لا الاجزاء في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاستغفار
بالايماء ولا يخفى ضعفه لكونه مخالفا لما عليه المجمعين على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك
اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه
الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين قوله ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد
بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم
الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من حلف ليدخلن الدار فعليه صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وكفارة اليمين
صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر العقوبة وصوم
الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للرفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر
وبعد العشاء الا ان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويين في الثواب الحاصل
باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون
للاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول الركعتين واكثر فيهما القراءة والاذكار وكان
انما هو في اداء الفرض قوله على ما ذكرنا في باب القياس انه ثم الا ان المراد بتأثير الشيء بها هو اعتبار الشارع اياه
بنوعه او جنسه القريب في الشيء لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات [illegible]

والنكول

١٧٥

والمذكور في بيان الانحصار انما هو بجد الضبط وترك المنع وايضا على قوله والا فلا اقل من ان يدل على الجواز
التعلق بوجه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر الركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره
بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض قوله وقد شنع
بعض الناس وجه التشنيع بحسب الكلام لان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن
ما يدخل في الشيء ومعنى الزايد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه الدفع انا لا نعني بالزايد ما يكون
خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه حكم ذلك الشيء بمعنى الركن الزايد الجزء الذي اذا انتفى كان
حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع ومن ثم ان الجزء الركن نوعان القسم بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه
كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فيسمى زايدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في
الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب من الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال
داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رحمه فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في وجه الكمال لا في
حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله
في ذلك بالانسان واعضائه ليس بجيد لان المجموع المتحقق الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء
اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان ما يسمى من الاعضاء ليس جزءا
من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الحياة
ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المتحقق تنتفي بانتفاء
كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزايد ان بعض الشرايط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار
في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء منه فيسمى ركنا مجازا فلا حاصل لتشنيعها لفظ الزايد ولفظ الركن مجاز والاول اوفق
لكلام القوم قوله واما العلة فقد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان
اخر يجب ان اثر الحكم او ابى على ما اختاره فخر الاسلام رحمه ولو ذكر في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة انها
اقسام كما يقسم البعض ليها الى مادية والى صورية وغيرها او [illegible] والشجاع وما حاصله انهم اعتبروا في حقيقة
العلة ثلثة امور في اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان ويسمونها باعتبار الاول العلة اسما
وباعتبار الثاني العلة معنى وباعتبار الثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء
وهلك بالجرح ونحو ذلك وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم مشروعة له انما يصح في العلل الشرعية
لا في مثل الرمي والجرح ونحو ذلك لعدم تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق الاضافة بلا واسطة
لا ثباتها في ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال قتله بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور
الثلثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد وان اجتمع
اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم وان وجد واحد فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى
او الحكم وبوجه اخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة وان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من
الثلثة فواحد وقد اطلق فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة في العلة اسما وحكما

و آن الحاصل ان المراد من العلة الشرعية التي اختلفوا في تراخي الحكم عنها هي العلة الحقيقية التامة وهي التي تكون علة اسما ومعنى وحكما
صرح به في الكشف فان قلت فكيف يتصور النزاع في تراخي الحكم فان العلة حكما ما لا يكون الحكم متراخيا عنه قلت هذا ابطلوا
كلام القائلين بالتراخي وما قالوا لعله اسما ومعنى ما يتراخى الحكم عنه كما صرح به فخر الاسلام والمص صرح في امثلة [illegible]
صرح فخر الاسلام انه اذا تعقبت العلة على الحكم
سمي علة مجازا

ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما
لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا معنى لجعلها قسما [illegible]
المص عن درجة الاعتبار واوردها في اقسام العلة فقط وتبعه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل
هي العلة معنى فقط لتحقق التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه والامام لم يتعرض فخر الاسلام لهما للعلة حكما
فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** بلا معارضة لا نزاع في تقدم العلة
على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم
التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة
على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل في الشرع العقل
ولا يخفى ضعفه وقد ذهب بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها
وكلام في عبارة الامام شمس الائمة وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل
بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء الحكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق
من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر
ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان ولو جاز بزمان
جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة
عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد زمن مثلا ولحوق الفسخ
البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اريد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها البعدية الزمانية فهو ممنوع بل عين
النزاع وان اراد البعدية الذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة بالزمان كما هو المتنازع ولو سلم فيجوز التأخر
لا تعلل الحكم الشرعي حتى لا يجوز التأخر بزمانين ثم لو سلم صحة ما ذكره في مسئلة الاستطاعة
فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا يخفى
بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها
ضروري ثبت شرعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط من ان
وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فيه ووقوع الطلاق
قبل دخول الدار باطل والحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا في [illegible] من ان الوصف
ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون
السبب الذي هو اشد خطرا فان قيل فيلزم تخصيص العلة لانها تأخر الحكم عنها لمانع قلت الخلاف في تخصيص العلل انما
هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف
انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع **قوله**
وذلك لكونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها في السبب صح ايراد التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف
او البيع بالخيار علة لا سبب في ذلك انه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي او تمضي مدة الخيار او يجيز من له الخيار

١٧٦

في بيع من له الخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين العقد حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة **قوله**
لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك
المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن **قوله** لكنها لما كان
تشبه الاسباب [illegible] استدراك من كونها علة والمص جعل مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان
ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه
لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب حتى
يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس فيه تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد نبه ذلك على انه اذا وجد
العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف من حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف الحكم
اليه واذا الوصف تبع فلا يتعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان الحكم موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف
طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب الا الاعتبار لا يقال
لكن ما ذكره فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم متراخ عنه [illegible] يدل على ان شبه الاسباب هو تراخي الحكم لا ما
نقول [illegible] ما ذكره في جميع الامثلة السابقة ان الحكم متراخ الى وصف اخر ولو كان علة تشبه الاسباب لا غير الكلام
فيها ومراده ان حكم الرمي متراخ الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المرمي ونفوذه
فيه وغير ذلك فكان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة
وبعد فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا علة تشبه الاسباب وفي ذلك ما يكون الواسطة امرا
مستقلا غير علة حقيقية او تكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي كلام
المص مبني على ان كون الاجارة متحققة لا اضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك
الدار من غرة رمضان فان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه
الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب وكلام غيره مبني على
ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان كانت
في الحال باقامة العين مقام المنفعة لكنها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين
وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها على حسب حدوث
المنفعة **قوله** وكذا الحكم الايجاب اي كل ايجاب يصح فيه الاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى
لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في
الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد
الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب اي النصاب علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير
لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم متراخ الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة
لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانه ليس بمقارنة الحكم من غير تراخ بل
علة [illegible] بالاسباب لانه ليس بقوة الحكم من غير تراخ حتى يكون علة مع الاسباب [illegible] ولهذا لم يكن اليها الحكم متراخيا

الى انها ايجاد وجود الثمار لكان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس الغنا سببا حقيقيا لان فوائد
موقوف عليها ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك لضرورة ان المؤثر هو المال لنمائه لا بمجرد
وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا اي ما هو علة حقيقية
لكان سببا حقيقيا وليس يشابه العلة بمنزلة شرط التربية لانه انما يكون كذلك لو كان النماء

[illegible]

فيثبت لكل منهما موجب نفسه كالاداء يعني يكون النصاب علة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية
صح الاداء قبل تمام الحول لكونه علة شبيهة بالاسباب ثم يتبين كون المؤدى زكوة لا بعد تمام الحول
وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول
الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل
الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان من الامور التي تكون علة اسما ومعنى لا حكما

[illegible]

هو الدليل على العلة قوله لكمال تحريم الدواعي اياه و ... من اللمس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة
على الاطلاق اذا الكائن منه مع الاجنبية وقد اقيمت مقام الوطي في الحرمة حالة الاعتكاف والاحرام لو كانت
مع الزوجة او الامة قوله ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى والعلة حكما فقط
لكن التقسيم العقلي يقتضيهما وبعض الاحكام يدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يبقى في الحكم الى ان يتم
عليه مع تاثيره فيه ... فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فان شبهه

[illegible]

إلى السبب لحصول السارق من الولاية على المال وبين برقة ولا يخفى في ذلك مجرد كون العلة فعلاً اختياريا
كما في مسئلة الشهادة بالقصاص قوله في بعض نسخ الشرح في النسب سبب حقيقي لم يقع موقعه على
ما لا يخفى قوله بخلاف ما إذا زوجها يعني لو زوج المرأة وكيلها أو وليها على شرط أنها حرة في ذا هي أمة
يضمن الوكيل أو الولي للمتزوج قيمة الولد لأن التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج
صاحب العلة وأيضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة
العلة كالتزويج فيكون اشتراط صاحب علة قوله إذا ... [illegible]

[illegible]

البطلان والبطلان لم يتم دليل على أنه لا بد منه لا بد أن يتحقق بفوات الحل البطلان ولم يتم لا يكون منه بل عدم وقوع
الشرط فقد أمكن عود وقوع ملاحقة للبطلان ولا الطريقة المرعية أنه لم يشترط بقاء الحل لبقاء التعليق
كما شرط الحل لأن محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح [illegible] بقاء الحل لا بقاء الملك في حاصل هذا
الطريق هو أن المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطليقات الثلاث [illegible] ذكره المصنف من أن
طلقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل اليمين بفواتها فإنه هو حاصل طريق آخر للأصحاب في هذه المسألة وهو
أن هذه اليمين إنما تصح باعتبار الملك القائم واليمين مع ثلاث تطليقات فإذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين
كما إذا فات الشرط بأن يجعل الدار بستانا أو حماما إذ اليمين لا تنعقد إلا بالشرط والجزاء [illegible]

[illegible]

بخلاف

بخلاف [illegible]

فقدّره الشارع بالنصاب لأن تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف إلى الحاجات المتجددة فيبقى أصل المال فيحصل الغنى ويتيسر
الأداء فصار النماء شرطاً لوجوب الأداء تحقيقاً للغنى واليسر لأن النماء أمر باطن فأقيم مقامه السبب المؤدي إليه وهو
الحول المستجمع للفصول الأربعة التي لها تأثير في النماء بالدرّ والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في
كل فصل لما يناسبه فصار الحول شرطاً وتجدده تجدداً للنماء وتجدد النماء تجدداً للمال الذي هو السبب لأن السبب هو المال
بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرراً للحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط

قوله وللصوم اتفق المتأخرون على أن سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لأنه يضاف إليه ويتكرر بتكرره
لأن [illegible] ذهب إلى أن السبب هو مطلق شهود الشهر أعني الأيام بلياليها لأن الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار
إظهار شرف الوقت وهو ثابت في الأيام والليالي جميعاً ولهذا لزم القضاء على من كان أهلاً في الليل ثم جن وأفاق
بعد مضي الشهر فلهذا صحت نية الأداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله وليس من حكم السبب جواز الأداء فيه بل هو وقت الصوم
هو النهار [illegible] وذهب [illegible] وهو المختار عند المحققين أن كل يوم سبب لصومه يعني أن الجزء الأول الذي لا يتجزى من
اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لأن صوم كل يوم عبادة على حدة [illegible] وجوده منفرداً [illegible]
فيتعلق بسبب على حدة وأما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من أفاق في بعض الشهر فقدم بيانه في باب الأمر قوله
وعن للانتزاع الحكم يعني أن كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لأنها للبعد والمجاوزة فإذا وقعت
صلة للأداء فهي بحكم الاستغراق [illegible] أن تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال أدى الزكاة عن ماله والخراج عن أرضه [illegible]
[illegible] أن ما وجب على [illegible] أداه عن غيره كأنه نائب عنه كما يقال أدى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على
المعنى [illegible] باطل لأنه يقتضي الوجوب على العبد الكافر والفقير الذين يمونهم [illegible] مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون
وهذا باطل لأن العبد لا يملك شيئاً فلا يكلف بوجوب المالية والكافر ليس من أهل القربة والفقير ممن [illegible] فلا يجب عليه [illegible]
فلا يصرف عنه إذ لا خراج على [illegible] لا سواء ما يقع جواباً عن هذا [illegible] حيث إنه مخاطب [illegible]
[illegible] في الكلام [illegible] والمولى [illegible] ولكن في الحقيقة لا وجوب على [illegible] التحقق بالنية فيما يملك عليه فعلاً أصل الخلق
الوجوب على العبد [illegible] اعتبار [illegible] المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن [illegible] كما نقول في القضى [illegible] قوله
بخلاف تضاعف الوجوب فإنه أمر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من أوصاف اللفظ [illegible] لأن مراد الشارع
بالاستعارة أنه لما جاز الإضافة إلى غير السبب مجازاً فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب [illegible]
السبب في احتياج الحكم إليه فالجواب أن الإضافة إلى غير السبب [illegible] كالإسلام وصلوة المسافر وتضاعف
الوجوب بتضاعف غير السبب [illegible] أن يجعل تضاعفاً للسبب [illegible] تكرر الواجب بتكرر الوقت [illegible]
بتكرر السبب [illegible] لأن السبب هو الرأس بوصف المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر
الحاجة [illegible] قوله فهذا الدليل أقوى [illegible] وهو أن سببية الفطر
[illegible] فقط [illegible] سببية الرأس مع الإضافة وغيرها فترجح بأنه ترجيح بالقوة قوله وأيضاً وصف المؤنة
يرجح سببية الرأس لأن تعلق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام أدوا عمن تمونون يشير بأن هذه القاعدة تجب وجوب
المؤن والأصل في وجوب المؤن [illegible] العبيد والبهائم ففيه تنبيه أيضاً على اعتبار المؤنة والولاية قوله

وعلى أنه سبب للوجوب هو البيت بدليل الإضافة لا الوقت أو الاستطاعة إذ الإضافة
إليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الأداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز
الأداء والاستطاعة لوجوبه لأن الجواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله
وللعشر يعني أن سبب كل من العشر والخراج هو الأرض النامية لأنها سبب للغنى بالنماء الحقيقي في العشر
بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة [illegible] لأن العشر متعلق بجنس الخارج فلا يلزم حقيقة
والخراج متعلق بالدراهم فيكفي النماء التقديري [illegible] أي الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج
مؤنة للأرض حتى لا يعتبر فيه الأهلية [illegible] بقاء العالم إنما هو بالحبوب [illegible]
وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج [illegible] عن الدار
إلى من [illegible] عن الأعداء والعشر [illegible] الضعفاء الذين هم [illegible] ويشتغل [illegible]
الشهداء [illegible] النفقة على الفريقين نفقة على الأرض تقديراً ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لأن الواجب
من النماء أعني الخارج من الأرض [illegible] كالزكوة من النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة
لما [illegible] الاشتغال بالزراعة من الإعراض عن الجهاد [illegible] المفروض [illegible]
والانهماك في [illegible] ومن ههنا [illegible] للذلة والصغار [illegible] بمنزلة الجزية [illegible]
للأرض أصل والنماء وصف تبع فباعتبار الأصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة
فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الأرض النامية وعند الشافعي يجب العشر من أرض الخراج
وإن لم يجب الخراج من الأرض العشرية وذلك لأن سبب الخراج عنده الأرض وسبب العشر الخارج من الأرض
قوله وللطهارة إرادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا أي إذا أردتم
القيام إلى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية وأما إضافتها إلى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها
فإنما تصلح دليلاً على سببية الصلوة دون إرادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لأن الغرض من الطهارة
أن يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها إلا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف
الطهارة على الحدث فيكون شرطاً ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة [illegible]
إلى الوقت جازت الصلوة بها لأن المعتبر في الشرط هو الوجود قصداً أو لم يقصد وليس الحدث سبباً
لأن سبب الشيء ما يفضي إليه ويلائمه والحدث مزيل للطهارة ومنافيها وقد تجانبت لأنه لا يجعل سبباً
لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيها بل يفضي إليه لا يقال لو كان الحدث شرطاً لوجوب الطهارة
ولم يكن شرطاً للصلوة لكان الحدث شرطاً للشرط شرطاً وأيضاً الصلوة مشروطة بالطهارة
فيتأخر عنها فلو كانت سبباً للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لأنا نجيب عن الأول بأن شرط الصلوة وجود
الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بأن المشروط هو صحة الصلوة ووجودها
والشرط وجود الطهارة والسبب هو إرادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتغايرة
غير المتنافي قوله وللحدود والعقوبات يريد أن السبب [illegible] وفي الحكم أن أسباب الحدود والعقوبات

الحقة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لا فيها معنى العبادة والعقوبة
فيكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له
مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ او صيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها
جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل كلام [illegible] الكلام مشعر بان سبب الكفارة
هو اليمين وهو دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجاز قلت مبنى الكلام
هاهنا على التسبيب الى رتبة لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة في اليمين لا خلاف فيها
الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس مع شرط وجوبها فوات البر لان الواجب
في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر الصحيح كانه لم يفت فشرط فوات البر للانتقال
الجمع بين الخلف والاصل واليمين اي انعقدت بعد الحنث حتى لا اصل عن البر للتهافي ايه في حق الخلف فالسبب لا الاصل
والخلف واحد **قوله** والشرعية المعاملات يقتضي ان اراده لتشريع بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره بسبب بقاء
النوع بالنكاح ونحو ذلك وتقريره ان التشريع وقدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاءه الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ
الاشخاص اذ بقاء النوع وبالانسان لفرط اعتداله احتاج يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن
ونحو ذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام
بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة
ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام
فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** والاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع
والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات
المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فان قيل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان تتعلق بامر الاخرة
وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات
او باعتبار المدنية وهي العقوبات ثم بهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي رحمه الله الفقه على اربعة اركان فاسباب كل
من ذلك ما يناسبه على التفصيل **قوله** واعلم ان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في
بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب فكان بعض ما سماه سببا
قد جعله فيما سبق علة وينفي كونه سببا اشار رحمه الله الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد وتنبيها لوهم الاعتراض
وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات القوم لا مشاحة فيها **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكر في المحصول اربعة شرط
محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم
ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل
مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها
فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا
سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها الا ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سماه صاحب الهداية بالاحصان شرطا محضا

بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته
فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر **قوله** وهو اي الشرط
المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره
كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بما
يكون الشرط على قبل المراة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان ترتيب الحكم
الوصف تعليق به كالشرط **قوله** وقد مر اشارة الى بيان ان الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم
بدونه **قوله** فيضاف فيه اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه
العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة ح بالشبه والخلف فلو شهد قوم
بان رجلا علق طلاق امراته الغير المدخول بها بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق
ولزوم نصف مهر المثل فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة من نصف مهر المثل لانهم
شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها ولو رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي
التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة
وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فجعل العلة مع وجود
العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة لاضافته الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المراة بالف
وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلت هذا مبني على ان
شهود الدخول بروا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع
بخلاف ما نحن فيه **قوله** كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة ولا اختيار الذي يحصل به لزوم المهر فالحكم يضاف
الى العلة دون السبب **قوله** فان قال انما شرطه في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم
اليها او ان هاهنا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم عند فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وايضا التيسير فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم
هناك ما يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم هناك ما يوجد فيه معارضة
العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل
احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا
هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رح يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه
على دليل شرعي اجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق
الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف على حقيقة الحال
وفيما نحن فيه قد سقط معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد ولذا حل يعتق العبد ولذا نفذ القضاء
ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالح لاضافة اليه لانه تصرف
في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع ماله بغبن او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال

والشهود قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهراً لا باطناً لانه يبنى على الحجة
الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهراً فيعتبر في حق وجوب العمل واذا لم ينفذ باطناً كان ابطال العتق
بعد القضاء ويضاف الى الموجب قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة في يمين المالك اعني تعليق العتق
في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاحكام الشرعية في الحقيقة [illegible]
حتى لو قال عند دخول الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشرط دون القضاء فما ذكره المصنف
من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والجواب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق
والشرط بان العلة هي شهود التعليق فهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث
حكم الحاكم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين
ان العتق لم يكن متحققاً في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مؤيد ابا ملاك المال
ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع
المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود
كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض فلا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهراً وباطناً مع ان شهود الشرط
فيها بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق
لما كان مقرراً يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة
لانهم اثبتوا العتق في الحقيقة قوله فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى الشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق
حكم مؤيد ابا ملاك المال فلا بد من الضمان والعتق بالاشياء بمنزلة القضاء على الشاهد فلا بد من الاضافة قوله
والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سبباً وهو شرط في العلة في انضمام الحكم [illegible] فقد تعذر الاضافة
الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من جهة التعدي
ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض [illegible] بانه لو كان الماشي ايضاً متعدياً كما اذا كان الحفر في ملك الغير
فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يجب الضمان على الحافر والرواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر
المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر
ايضاً كذلك والكلام ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه
لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي قوله بخلاف ما اذا اوقع نفسه في البئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر
لان ما يتابع علة متعدية صالحة للاضافة فلا تضاف الى الشرط قوله واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور
التي مفضية الى التلف فتكون اسباباً لا احكام العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فتكون
شرطاً ومنها نظر وهو ان لا معنى للسبب الا ما افضى الى الحكم وان لم يضف اليه من غير تأثير وهذا حاصل في حل
القيد وفتح الباب ونحو ذلك والجواب المنع قوله وهو اي الشرط الذي في حكم السبب اعترض عليه بعد حصوله فعل
فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق
وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس فخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق

١٨٣

الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوباً الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر
فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن اتفاقاً وجواب الضمان عند محمد رح في صورة فتح باب القفص
فليس مبنياً على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان
المائع قوله لا يضمن عندنا [illegible] فكان الحل بمنزلة لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان
وتقريره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما
فيكون متقدماً لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلة
الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدماً على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطاً
في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة وقودها
على الغير بالاباق فانه لم يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه ظاهرة وقال
في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقاً عليه ليستقيم لانه مفض الى الحكم
والمطلوب تقدمه على صورة العلة ومنها نظر وهو وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي
كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات قوله على ما يجيء له اي لمحمد رح ان فعل الطير والبهيمة هدر
شرعاً فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضاً فانه لا يصبر عن الخروج عادة وفعلها يلحق بالافعال
الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلاً من كون فعلها هدراً وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال
على الضمان فيسوق كلام المصنف ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر
في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقاً حتى لا يعتبر في قطع الحكم
عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلباً على صيد فمال عن الارسال ثم اتبعه فأخذه لا يحل لانه فعله وهو المبطل عن النسبة
في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل [illegible] عن الوجه الاول فعظم استدلال
محمد رح بانه على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد [illegible] فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط
اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها في الحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان
قلت لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا التلف والضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى
فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق قوله واذا قال لو لها فان عجزت
بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية
على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه قوله واما شرط اسماً لا حكماً كما اذا قال ان دخلت هذه الدار
وهذه فانت طالق فان كل الشرطين بحسب الوجود شرط اسماً لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكماً لعدم تحقق الحكم عنده فانه
ان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقاً وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما ثم ابانها فدخلت الاخرى
لم تطلق اتفاقاً وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط
انما هو لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين لا الى جزاء [illegible] اليمين في الزوم
فينبغي بقاؤها فلا يشترط الا عند الشرط الاخير لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر

ان الشرطين [illegible] في وجود الجزاء وفي احدهما يتعين كالمتنجز فلهذا اي لما ذكر قوله واما العلامة فهي على ما قيل
من غير ان يتوقف فيه ولا يتوقف عليه بل من جهة انه يدل على وجوده فيكون بين الشرط والسبب والعلة
علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوبا ولا وجودا ثم انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب
الرجم [illegible] سماه بعضهم شرطا فيه بمعنى العلامة وبعضهم شرطا بالاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما علامة
في ذلك فان ما يتأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما تقدمها كشروط الصلوة
[illegible] الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة
[illegible] واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة
[illegible] كالحفر المتاخر عن جعل نفس البير وقطع الحبل لما تاخر عن وجود فعل الفاعل بل كما ذكره
[illegible] بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام
[illegible] يسمى علامة لما بينه العلامة في عدم الاتصال بالحكم [illegible] كلام المصنف نظر اما اولا فلان الشرط
[illegible] واما ثانيا فلان التاخر ظهور العلم به كما في تعليق عتق العبد بكونه في قيده عشرة ارطال ثم اخذ بانها فلانه
يسمى علامة لانها كالطهارة للصلوة والثاني شرط فانه يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما
[illegible] في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان حفر البير سقط في البير بعد حفر البير
[illegible] بعد الشرط اعني ازالة مساك الحجر عن الارض قوله ولما كان لها نظر في كون الاحصان علامة
[illegible] يقول لكونه علامة وان صلح محلا للنظر لانه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة
[illegible] العلة اذا لم يعارضه علة صالحة للاضافة الحكم اليها كالزنا فيها مع ان الاحصان عبارة
[illegible] وبعضها مامور بها لا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله
[illegible] الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين اذا كانت شهادتهما
[illegible] الزنا فالحاصل ان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق
في الهداية والكتب انه يثبت العتق تقريرا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ
[illegible] تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فكيف تقبل شهادتهما المتضمنة ثبوت العتق متقدما على الزنا
[illegible] المسلم فلا تقبل قوله ومع هذا لا تقبل شهادة في صورة ثبوت الاحصان بشهادة
[illegible] شهادة النساء والعقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة
[illegible] يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر بمعنى ان مع الفعل قوله وهو ما
[illegible] العقوبة لكذبه في ادعائه الرق ورفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع
[illegible] لخصوصية في المشهود به وهو الحد فلان منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع
[illegible] لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما لا تقبل العقوبة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق
[illegible] مع الرجم قوله وعند ابي حنيفة رح لا تقبل شهادة القابلة في العقوبة المذكورة لان الولادة
[illegible] الحجة المثبتة للتضمن فانا لا نعلم ثبوت النسب بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان

او رجل

او رجل وامراتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا
من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فيكون الولادة علامة معرفة قوله واذا علق بالولادة
طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رح يثبت
اقرارهما بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة هنا ان الولادة علامة
لثبوت النسب لكن جعلت شرطا تعليقا فيعتبر عنده ما جانب كونه علامة يعني تثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتعلق بها
من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل
وامراتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت
النيابة الا مقرونة بنفسها لا في حق استحقاق الرد على البايع فيما اذا اشتريا امة على انها بكر فادعى المشتري
انها ثيب من شهادة امراة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا وفرعا هو كونها شرطا والاثبات بشهادة
الواحدة هو الاول دون الفرع واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان
ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم قوله بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد
الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان
العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يتقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم
يوجب القران في الحكم عند الشافعي رح فان قيل الاية قوله تعالى ثم لم ياتوا عطف على يرمون فيكون شرطا
كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا
مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الاخر في احد قلت لو سلم ان قوله
ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا فهو لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة
لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا غير حقيقة وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القاذف في
كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقدم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا قوله قلت يعني لانم
ان القاذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون
حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل
الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلت هو وان احتمل لكن يكون حسبة
لما لا يخلو عن قدم عليه وان كان صادقا في ما ان يوجد الشهود في البلد في ذا مضى زمان يتمكن من احضار
الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية ابي يوسف رح
ولم يحضرهم صار القاذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة
الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة
مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر
جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف
قلت قد اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده

بطل لان شهادة القاذف صار مقبول الشهادة لكن لم يتم الحد عليه الفنا وفي لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا
في حد التقادم فاشار الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رح الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر
بشهر **باب المحكوم به** والمحكوم به هو الذي يتعلق به خطاب الشرع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك
بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدارك العقل بطريق التعليل
ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي اولا وكل من
القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشرع ذلك الشيء اركانا وشرائط بحصل من اجتماعها
مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجودها وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم
شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي موضوعة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثر له
كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم فلا بل جعل كل مباح من الاكل مبطل الصوم
بطلانه باشتمالها على ما له وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف لها معتبرة في الشرع فهو الكامل
لكن لا من حيث انها ذاتية لانها صحيح بالاصل والوصف فهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجد بالاركان
والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير فيسمى فاسدا من قولهم فسد اللحم اذا دخل
ذو نقصه وكذا وقيد ونحو احلها ان انتفى شيء من الاركان والشرائط فيسمى باطلا كبيع الملاقيح والمضامين والملاقيح لانتفاء
الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب
فاسد يعني باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى الباطل وعلماء الشافعي رحمه الله هما لفظان
مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى محضة او حقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام
من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه وتبرا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى وتلك ما
في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع **قوله** اما حقوق الله تعالى
عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات
وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق
قائم بنفسه كخمس الغنائم فالاول الايمان **قوله** وكل اي الكل والعلم من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد
بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما
سوى الايمان من العبادات التي تبتنى على الايمان واحتيج الى الفرق لان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب
اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوايده لا ينافي ان في نفسها اي الاصل وملحق به وزوايد فاصل الايمان
هو التصديق بمعنى الاذعان القلبي وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وساير صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم به بالضرورة
على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي اذ لا اختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر
في الفارسية بگرويدن وباور داشتن وليس المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به

زعمهم

١٨٥

زعمهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عم كما
يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق بالاصل
الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب ليس باصل لان معدن
التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس وتعذره كما في المكره ولكون
الاقرار من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء الشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند
بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم
يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف لان في عمل القلب خفاء فنيط
الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لا بنائها على الظاهر حتى لو
اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن
على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يعتبر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يعتبر
حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه ورديته انما هو تبدل الاعتقاد والزوائد للايمان هي الاعمال لا داخلة في
ان الايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته والزايدة على اصل الشيء
فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين تالية للايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها اعمال
الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع للامارة بالخدمة على انها
لا مقصودة بالذات وزوايدها من الاعتكاف لمؤديا الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار
على شريطه الاستعداد **قوله** وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وتسميتها بها الى النظر جهة المؤنة فيها وجوبها
على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصايم واشتراط
النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما كان فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية
في العبادات كالصلوة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة
لكونها ارجح **قوله** ومؤنة فيها عقوبة ثم لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل هو الارض علينا ما يبقى
تحقيقه في بحث السبب للعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج
سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل للكرامة والعزة
لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح بقاء
الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة والغير اللائقة
به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل
للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي
القربة من كل وجه ولان في العشر ضريبة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة ولا
مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رح يبقى على العشر لان في هو الاصل
والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف رح يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة

فلا يلزم من تغير العشر والتضعيف تغير للوصف فقط فيكون أسهل من إبطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الأصل
والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يؤخذ من الذمي إذا مر على العاشر
فيه تضعيف القربة والكفر ينافيها لأنا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار
فضلا عن وصف القربة وعند أبي حنيفة رحمه الله ينقلب العشر خراجا لأن العشر لم يشرع إلا بوصف القربة والكفر ينافيه
فيسقط بسقوطه والتضعيف لم يثبت إلا بالإجماع على خلاف القياس في قوم معين تعذر إيجاب الجزية والخراج
عليهم لخوف الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يتعدى إليه مع إمكان ما هو أصل في الكافر وهو الخراج قوله
وحق قائم بنفسه أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فإن الجهاد
حق لله تعالى لإعزاز الدين وإعلاء الكلمة فالمصاب به كله حق لله تعالى إلا أنه جعل أربعة أخماسه للغانمين امتنانا واستبقى
الخمس حقا له لا حقا لزمنا أداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنيمة إلى الغانمين وإلى آبائهم وأولادهم وخمس
المعدن إلى الواجد عند الحاجة قوله وقاصرة كحرمان الميراث فإنه حق لله تعالى إذ لا نفع فيه للمقتول ثم إنه عقوبة للقاتل لأنه
غرم لحقه بجنايته حيث حرم من غير أن يلحق في بدنه ألم أو نقصان في ماله لكنها قاصرة من جهة أن القاتل لم يلحقه ألم في بدنه ولا نقصان
في ماله بل منع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل بالمباشرة الفعل بنفسه بأن يتصل فعله
بالمقتول يحصل أثره فيه بناء على أن الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي إذا قتل مورثه
عمدا أو خطأ لأن فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب المحظور وفي القتل بالتسبب بأن حفر بئرا
في غير ملكه فوقع فيها مورثه ومات أو شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع عن شهادته فإن التسبب ليس بقتل حقيقة وإطلاق
السبب على الحفر باعتبار أنه شرط في معنى السبب إلى العلة قوله قد يثبت الحرمان بدون التقصير كما إذا قتل مورثه خطأ فأجاب
أن المباشر الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب لأن الله تعالى رفع حكم الخطاب في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل
لعظم خطر الدم قوله لأنها أي الكفارات عند الشافعي ضمان المتلف لا فرق في المتلف بين المباشرة والتسبب واعترض
بأن ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لأنه منزه عن أن يلحقه خسران يحتاج إلى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل فالمراد
بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل القاتل [illegible] الاستعباد الفائت بالقتل [illegible]
القتل فكان ضمانه الدية أو القصاص قوله وطرف العبادة غالب في الكفارات لأنها صوم وإعتاق
وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فإن جهة العقوبة فيها غالبة تمسكا
بقوله عليه السلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر [illegible] جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على أنه لو
جهة العقوبة غالبة لزم أن يكون كفارة الظهار أيضا كذلك ثم استدل عليه بأن الظهار منكر من القول وزور فيكون
جهة الجناية غالبة فيلزم أن يكون في الجزاء أيضا جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وعقلا وأيضا [illegible]
قد صرحوا بأن جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة وأما العقل فلأن من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة أن يسقط بالشبهة
ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو أفطر في رمضان مرارا لم يلزمه إلا كفارة واحدة ولو أفطر في رمضانين عند أكثر المشايخ
ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر امرأته مرتين أو ثلاثا في مجلس واحد أو مجالس متفرقة يلزمه بكل ظهار كفارة
وأما العقل فلأن كون الظهار منكرا من القول وزورا إنما يصلح جهة لكونه جناية [illegible]

في ما قبل الطلاق وتحمل التشبيه للكرامة وبهذا يحصل قصور في الجناية فيصلح لإيجاب الحقوق الدائرة فلولا ذلك لكان جزاؤه
عقوبة محضة وأيضا ذكر بعضهم أن السبب في الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو إمساك بمعروف ونقض
للقول الزور [illegible] عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما إلا أنه جوز لهما قبل العود لأنها إنما شرعت
لحرمة ثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل [illegible] ذكر في التلويح [illegible]
لا يسمى [illegible] جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية وإذهاب السيئة خصوصا إذا كان معنى الزجر فيها مقصودا
وإنما لم يجعل سببا للعبادة الموصلة إلى الجنة لأنها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل إلى الجنة يصير من أحكام المعصية
فيصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول إلى الجنة وهو محال ثم ذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها أن داعية
الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار أن شهوة البطن أمر معتاد للنفس احتيج فيها إلى زاجر فوق سائر الجنايات فكان
الزجر فيها أصلا والعبادة تبعا [illegible]
وفي باقي الكفارات بالعكس كما يرى أنه لا معنى للزجر عن القتل خطأ وأن كفارة الظهار شرعت [illegible]
الكفارة به تعلق الأحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت [illegible] تعلق الأحكام بالشرط [illegible]
حلف لا يكلم أباه [illegible] قوله وكذا كفارة الفطر يعني أن العقوبة غالبة فيها [illegible]
الأول قوله عليه السلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلم ما ذهب إليه من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار
ووجه الاستدلال [illegible] وأما على ما هو المذهب فقيل وجهه أنه لما أفطر بصفة التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه
وجوب الكفارة دل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية [illegible] الإجماع على أن الكفارة لا تجب على من أفطر
غلطا بأن سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر فيها سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ [illegible]
الجناية [illegible] الإفطار شبهة الإباحة بوجه وهذا يدل على أن جنايته كاملة حتى كان ينبغي
أن يكون كفارته عقوبة محضة [illegible] عن تسليم الحق إلى مستحقه لا إبطالا للحق [illegible]
بالإفطار بعد التمام يتحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى أن هذه الوجوه
الثلاثة متقاربة جدا قوله وطرف [illegible] الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى أنها وجبت أجزية لأفعال يوجد فيها معنى
الحظر كالعقوبات [illegible] عبادة أداء بمعنى تتأدى بالصوم والإعتاق والصدقة وهي قرب [illegible]
دون الاستيفاء كالعقوبة وهذا الكلام مما أورد [illegible] الإسلام في كفارة الفطر خاصة بمعنى أنها وجبت قصدا إلى العقوبة
والزجر بخلاف سائر الكفارات فإن العقوبة فيها تبع إذ لا معنى للزجر عن القتل خطأ مثلا وقد أشرنا إلى ذلك فيما
سبق قوله كإقامة الحدود فإن الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الإمام عبادة لأنه مأمور بإقامتها
وأما عكس ذلك وهو أن يجب الشيء عبادة وقربة ويكون أداؤه عقوبة للمكلف فلا يوجد في الشرع بل لا يجوز
حتى يسقط تفريعا على أن العقوبة غالبة في كفارة الفطر إلا أن توسيط قوله [illegible] الكفارات [illegible] الكفارة
الفطر فخص النظم ويستقيم المعنى التفريعي لأن كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة إباحة فيما هو محل الجناية كما إذا
جامع على ظن عدم طلوع الفجر أو غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فإنه لا تختلف [illegible]
جامع زوجته أو أكل طعامه فلا تورث شبهة في إباحة الإفطار [illegible] أنها تسقط بشبهة [illegible]

[illegible] فإنه لا بد في القصاص مثلا

القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا
لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء بردها قضاء بان ظاهر [illegible] فيورث شبهة
حل للافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل كما زعم ان قضاء القاضي برد شهادته
خطأ لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي ثم جاء المشهود
بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي رحمه الله يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في
حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما لو افطر جماعة جزما على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث
ان المرأة اذا افطرت عمدا لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة
وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه ينافي القوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق
القوم فيتحقق في هذا اليوم منافي القوم واستحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح ثم سافر فافطر لم يلزمه
الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد
الافطار فلا يسقط الكفارة لانها وجبت حقا لله تعالى بالصوم ففعل العبد اختيارا بخلاف الحيض والمرض فانه من قبل من له الحق
قوله وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب كحد القذف فانه زاجر نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار
عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد
ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه حقان
وحق العبد غالب كالقصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص بقاء
للحقين واخلاء العالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان
حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال قوله واما حد قاطع الطريق
فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب
حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي رحمه الله القتل قصاصا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد لا يستوفيه الا الامام ولا
ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار انما يعتبر عند عدم
اداء الاهل ابوي الصغير خلفا عن اداء [illegible] صار تبعية اهل الدار تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم معه
[illegible] عاقلا فهو مسلم وان لم يسلم احد ابويه فهو تبع له وان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار لكن
لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين والتحقيق
لكن عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء الابوين بل عن [illegible] كابن الميت خلف عنه في الميراث
وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت [illegible] لئلا يلزم تخلف الخلف فيكون التبعية خلفا واصلا [illegible] يكون
التبعية اصلا من وجه وخلفا من وجه قوله لكن التراب اي التيمم خلف مطلق [illegible] يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في ادنى
الفرايض وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء في حكمه من افادة الطهارة وازالة الحدث فلا حكم للخلف
اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي في حكم التوضي وهو اباحة الدخول في الصلوة بواسطة

رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث ولهذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان
حكم براسه وهو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته
ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز عنده اداء فرض
ولا اداء فرضين بتيمم واحد ولا قبل الوقت [illegible] اداء فرض واحد فلان القروين
قد انعدمت [illegible] قال [illegible] احدهما [illegible] وكذا اشتبها [illegible] على التحري ولا حاجة
ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يتعذر عليه استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري بخلاف [illegible]
لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط فكان
الماء في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رح انما هو اذا لم يوجد ماء طاهر بيقين واما اذا وجد
فالتحري جائز فلهذا عدل المص عن عبارة فخر الاسلام حيث قال جواز التحري في مسألة الاواني حالة التيسر الى عدم
القدرة على ماء طاهر بيقين ثم ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رح مبني على انه لا يصح التيمم بدون العجز
الى سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض [illegible]
كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يخفى
قوله ثم عندنا اي بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في نفس الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله الخلفية في الالة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء فيكون
التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن نظام النص الى جعل الخلفية [illegible] فيجوز ان يكون التطهير [illegible] انه ايضا
كذلك هو قوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء [illegible] ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الالة
لا فترقت [illegible] قلت ليس الكلام في الزيادة
في الحكم [illegible] التيمم عن مسح الراس والرجل
لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق
كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان المسح بدل من الغسل في قبول الحدث
ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة
فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم
خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي
[illegible] وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسألة يوافق ما ذكره [illegible] وفي المبسوط ان المذكور في عامة
الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر رح وان وجد المتوضي ماء قوله وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت
الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض ولا معنى للمصير الى الخلف مع وجود
الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم
وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة لكنه معدوم عرفا
وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي

قوله فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان الجزم على سبق تحقيق ذلك بما به المحكوم عليه وهو المكلف
اي الذي يتعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد
اتفق الحكماء وغيرهم ان لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا
ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وكونه
غير المتعلق بالجسم لكان انسب لان النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان
العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عم اول ما خلق الله العقل وانما قال ادعوا
لانهم استدلوا على ذلك بدلايل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك
ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى الاثر الفايض على المعنى الاول ومنها
مراتب قوى النفس على ما سيجي ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وهذا المعنى
العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات ومنها ملكة حاصلة بالتجربة تستنبط بها
المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها
هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فالخصم في هذا
المقام اما تفسير العقل فقالوا انه نور يقتضي به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدرك
القلب بتامله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات الاولى انه لما
كان فاهم هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ما هو
الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب
فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروا هذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفايض من هذا
الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يفيض على النفس ويعدها للادراك وحاله
بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك باضافة
نوره تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يعني اي بصيرة اهتدا بها بدل
النور طريق يبتدا به اي بذلك الطريق المراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى ابتدائها
صيرورتها بحيث يبتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدا
والضمير في اليه عايد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة
العاقلة والنفس الناطقة فيدرك القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بانتاج
النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطالب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل الذي
يحصل للادراك باشراقه وافاضته نوره يكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو
العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات فمعنى كلام المص تسامح قوله وقد يطلق
العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى اخر للعقل باعتبار تحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق يكون
حاصل معناه حصول شرايط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتدرج الى طريق التوصل الى المطالب

واما

ولا انفعال

واما على هذا فمعناه في بداية النفس لهذه الصفات فانه قبل من شان القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية الانفعال والتاثر
فكيف تعتبر بها قلت في قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المقدمات والتصرف فيها وقابلية من حيث
ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها
الاربع فكيف تعتبر بقابلية الاشراق التي في المرتبة الاولى وما معنى العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق
اي ان يكمل جميع كمالاتها وتحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب كلها الاربع فان قلت كيف جعل المراتب
الاربع في الشرح مراتب قوة النفس في قابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم
في الحواس قلت حاصلهما واحد في ان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي
لحصول المطالب فتجعل تارة من مراتب النفس تارة من مراتب قوتها النظرية التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب
تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس الذي يدرك الغايب من الشاهد انها تستدل من الاثار
واللوازم على المؤثرات والملزومات كما يستدل بالعالم على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه
بريا عن النقايص ومن ان ينتزع الكليات من الجزئيات كما ينتزع من الاحساس بجزئيات هذه الانواع ان لكل نوع حقائق
وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المتحققة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية
واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديها مبدا الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها
مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدا الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع متكلمة
اياه تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تعرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات
مراتب اربع لان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم مستعدة وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولي
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهي بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت
الضروريات واستعدت لحصول النظريات تسمى عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال لها باستعدادها
واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل
لشدة قربه من الفعل وهي بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا
كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها تسمى عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والى العقل الفعال
وهي بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حصول اليقينيات وحصول صور
المعقولات للنفس وهو الكامل من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك
الضروريات والعقل بالملكة بعده وقد جعل المص العقل الهيولاني استعداد النفس للنزوع بعد حصول المحسوسات والعقل
بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ما هو مرتبة للادراك الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد
نهاية وهو مرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية ولكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه ساير القوى وهو في المستفاد
مقدم في الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاستحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات
للنفس مختلفة بالشدة والضعف كل ثانية من الاول وكمال الكل كالرابعة وتطلق على النفس بحسب كمالها من هذه الاحوال
ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فتطلق على نفس القوى ايضا وتعني بالقوة المعنى الذي يصير الشي

فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يتوصل الى النظريات مناط
التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات
قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعني ما ذكر في تعريف العقل لادراك الحواس نهاية لزم ان يكون
له بداية وكما ذكر الطريق لادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان له ادراكا نهاية امور كما دونه
منقطعة وكما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدئ والضمير في اليه عائدا الى حيث اي طريق يبتدئ به من المقام
الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فظهر ان بداية درك الحواس
هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك
بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي
قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين
المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم تفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء والاشكال [illegible] في
ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الحائط مثلا وليس يرتسم في الباصرة بل
صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصوله بعينه ونهاية
درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف
المقدم تجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في اخر التجويف
الاوسط من الدماغ لانه مؤخره على ما ذكره تمكن يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتأد اليها من
طرق الحواس [illegible] موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف
الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمتخيلة وهي
مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس
والمعاني المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين وتلك
القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد ان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة
القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من ترتيب القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء
التشريح واستدلوا بان الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المص ليس
للترتيب بين هذه القوى في الوجود والمحل بل الترتيب تقتضي فانها وافعالها فانه يرتسم اولا صور المحسوسات في الحس ثم يرتسم
منه في الخيال ثم يحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل ولذا اتى بثم بعده الى الحافظة فانها يلتفت بعدما ان محلها بعد محل
الوهم قوله فاذا تم هذا الى ارتسام الصور والمعاني ولفظ المتخيل اي ما من الطرفين ترتسم النفس الى طلب من المعقولات
علوما اي صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صور كلية
مثلا صورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بها لما بينهما من المناسبة
ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التعريف في ان نهاية درك الحواس هو بداية لادراك العقل على ما فسره المولف

المذكور

المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم ان الكلام في ان معنى التعريف المذكور على
ما ذكره المص وغيره من ائمة الدين [illegible] وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الفقير الى حيث وهو لا تتم الفائدة
تمام [illegible] في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء
ادراك الحواس اي ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لادراك الحواس وهو طريق لادراك الكليات
من الجزئيات او المغيبات من المشاهدات فكما ان طريق لادراك المحسوسات هو سبيل العقلاء والصبيان والمجانين
بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق الكليات والغائبات
النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور النفس يهتدي
الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب
المقدمات على ما ينبغي تبدى المطلوب للقلب بفيض من الملك العلام قوله ثم معلومات النفس [illegible] بهذا الكلام الاشارة
الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وهو ذلك الثاني الموجود ان لم يكن للاختيار به اثر في وجوده يسمى العلم
نظريا و[illegible] فعليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية
والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن باتصوّر ذلك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحصيل يستلزم
المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اي كما ان الاول على ان الشر من مستلزمات البدن وملايمات الشهوة
والغضب والخيرات مشاق وتكاليف وهي لا توافق الهوى فلا يتصور الميل عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول
شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مع ميلها الى الكمالات متهيئة لتطويع القوى وامرها بالخيرات
الخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر [illegible] ثم معرفة الخيرات
والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا
[illegible] والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك لعدم المفيض [illegible] الاشراق لا لانقطاع الفيض والافتتان من جانب
الشمس [illegible] فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل بالعقل على فعل
الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا
من عدم اللازم على عدم الملزوم قوله ثم كان ينبغي ان العقل متفاوت في افراد الانسان حلاوة وبقاء
اما حلاوة فلان النفوس متفاوتة في جبلة الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه
فكلما كان البدن اعدل واقرب الى الواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل واميل الى الخيرات واقبل للكمالات
اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها
وكونها بمنزلة الحجر في قبول النور والاختفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفايض عليها من ذلك
الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت
في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت مناسبة بالعقل
الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوت
العقول فهي لا تنحصر تعذر العلم بان عقل كل شخص قد بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ

إذ هي للسبب التام من مقام حكمة كما في السير والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت بناء
على تمام القوى وبلوغها حالة بالإحساسات الجزئية والإدراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة
والمحركة التي هي من مراكب القوى العقلية بمعنى أنها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتتوصل إلى المقاصد وبمعونتها
تظهر آثارها من الإدراك وهي مسخرة مطيعة للقوى العقلية بإذن الله تعالى فهي تأمرها بالأخذ والإعطاء والاستيفاء
اللذات والتوصل إلى إدراكات تذكرها بزمان المعطي فيحصل الكمالات قوله وقد سبق في باب الأمر اعلم أن المهم
في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر في أدلة الجانبين ويظهر صحة الحق ولا نزاع للمعتزلة في
أن العقل لا يستقل في درك كثير من الأحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في أول شوال ولا
نزاع للأشاعرة في أن الشرع يحتاج إلى العقل وأن للعقل في حكاية معرفته الأحكام حتى صرحوا بأن الدليل إما عقلي
صرف وإما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع أن يكون سمعيا صرفا لأن صدق الشارع بل وجوده وكلامه إنما يثبت بالعقل وإنما
النزاع في أن العاقل إذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع إما لعدم الشرع أو لعدم وصوله إليه فهل يجب عليه الأفعال ويحرم
بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة أم لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة الحسن والقبح وعند الأشاعرة لا
إذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله قطعا للدور يعني أن ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله
وكلامه وبعثة الأنبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الأمور على الشرع لزم الدور قوله ودفع ما بينهما
معارضة الوهم العقل فإن قيل الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك إلا الكليات فكيف المعارضة بينهما
أجيب بأن مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب
النفس إلى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه أن تستعمل فيه العقل فتكون أتى بالحس والوهم ومدركاتهما قوله فهو
إلى العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس ولا بد من الشرع لما ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد أن العقل يستقل
في إدراك جميعها والكتب البتة على ما هو مأمور به لا سماعيته في إثبات الحاجة إلى المعلم قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالإيمان
هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ منهم الشيخ أبو منصور إلى أن الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لأنها بكمال العقل والبالغ والصبي
سواء في ذلك وأما عذره في عدم الطلب لضعف البنية بخلاف عمل البدن ومعنى ذلك أن كمال العقل معرف للوجوب والموجب
هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فإن العقل عندهم موجب بذاته كما أن العبد موجد لأفعاله لذاته الكافية قوله وإن لم تعرف
إلى المراهقة تبين عن الزوج لأنها ما وصفت البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال إذا لم يعرف في تلك القوة
وأما إذا تحقق التوجه إلى الاستدلال والتمكن فلا عذر في جهل إذا نيط الحكم بالسبب التام دار معه وجودا
وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي أن تعذر المراهقة التي لم تزل كالمسافر سفرا أعلم أنها لا مشقة فيه أصلا فإنه يبيح الرخص
بي لها قلت ذلك في الفروع وأما في الأصول الاستثنائية لا يمان فيجاوز أو وجدان لحي إذ دليله لعظم خطره قوله ولذا الإيمان
الصبي العاقل البالغ الناشئ في الجبل إذا لم يبلغه الدعوة فهو لا يكلف بالإيمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف إيمانا
ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من أهل النار ولو آمن صح إيمانه فلو وصف الكفر كان من أهل النار للدلالة على أنه وجد
زمان التجربة والتمكن من الاستدلال وأما إذا لم يعتقد شيئا فإن وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور
وإلا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية أو سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فإن تحقق يعذبه وإلا فلا وهذا لم

أبي حنيفة رحمه الله حيث لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من آثار الآفاق والأنفس وأما في الشرائع فيعذر إلى قيام
الحجة قوله كان قبل الآن بمنزلة من لم يكلف بالإيمان فكان ينبغي أن لا يهدر دمه بل يضمن قاتله قلنا جواب لسؤال العصمة
لا تثبت بدون الإحراز بدار الإسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا فقتل لم يضمن قاتله ولذا الصبي
والمجنون إذا قتلا في دار الحرب قوله **فصل** الأهلية يعني بعدما ثبت أن الأمر في المحكوم عليه
من أهليته للحكم وأنها لا تثبت إلا بالعقل فإن الأهلية ضربان أحدهما أهلية الوجوب أي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة
له وعليه والثاني أهلية الأداء أي صلاحيته لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا والأولى بالذمة ولما وقع في كلام
البعض لفظ الذمة أمر لا معنى له ولا حاجة إليه في الشرع وأنه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف
بثبوته في ذمته حاول المصنف الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا وإثباتها بالنصوص ثم تحقيق ذلك لفظ الذمة في اللغة
العهد فإذا خلق الله تعالى الإنسان محل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والمالكية كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو
العهد الذي جرى بين الله وعباده يوم الميثاق المشار إليه بقوله تعالى وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم
على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى على ما ذهب إليه جمع من المفسرين أن الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون إلى يوم
القيامة في أدنى مدة كموت الكل بالنفخة في الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم وأقروا بما قدم
أعادهم جميعا في صلب آدم ثم أنشأ ما للكل إلى أن ابتلاه بالتوفيق بالغيب حاصل كلام المصنف أن السلف لما أثبتوا
أن للإنسان من بين الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه وتكاليف تؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير أهلا
لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الإنسان أهلا لما له وما عليه واعترض بأن هذا صادق على العقل بالمعنى
المذكور فيما سبق وأن لا دلالة على ثبوت وصف مغاير للعقل وأجيب بأنا لا نسلم أن العقل بهذه الحيثية بل
العقل إنما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف
كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل أن هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الإنسان
أهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فإن قلت فما معنى قولهم وجب أو ثبت في ذمته كذا قلت معناه وجوب الأداء
على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق
إلى أن هذا الوجوب إنما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما وجب في العهد والمروءة أن يكون كذا وكذا وأما على ما
ذكره فخر الإسلام من أن المراد بالذمة في قولهم في ذمته كذا نفسه ورقبته التي لها ذمة وعهد فمعناه أنه وجب على نفسه باعتبار كونها محل الذمة
الظاهر تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا على التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح قوله قال الله تعالى وإذ أخذ
ربك ذهب كثير من المفسرين إلى أنه تمثيل والمراد نصب الأدلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى
ولذا قوله تعالى ونحن نسأل أن الأمانة هاهنا تمثيل للزوم العمل لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استنطاق
في العنق على انفراده كما يقال جعل القلادة في عنقه لا يراد وصف صار أهلا لذلك وإنما المراد مجرد الإلزام والالتزام
وتحقيق ذلك في علماء البيان وأما قوله تعالى وحملها الإنسان فالمراد بالأمانة الطاعة الواجبة الأداء والمعنى أنها
لعظمتها بحيث لو عرضت على هذه الأجرام العظام وكانت ذات شعور وإدراك لأبين أن يحملنها وحملها الإنسان مع ضعف بنيته

وزيادة قوته لاجرم فان الداعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين لانه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها
جهولا لا يكون عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت
فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا
ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل لامانة العقل
والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن الاباء الطبيعي الذي هو عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته
واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل فان من فوائد
العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر
انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما له وعليه وليت شعري اي دلالة للفقير على ذلك وايضا
لا حاجة الى اعتبار الاستعانة في كل فرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان
يلزمه ويجب عليه شيء فلا اقرب من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكليفات بل الاقرب قوله تعالى اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون في ذلك لذات
الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله في نحر سائر التكاليف
ما ولا كل ما يريد ان ... بما في ذلك من التابع بالعكس من العرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكن الا ان تحرفه
في تحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر فقضاء الله وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر
يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اعني
قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم فسره بالمعنى الذي هو ما قضي له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضي به
ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى بالامر او لا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة
عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
وقد يجعل ما يتعلق بالقضاء ما في العلم والقدر وقد يقال انما امره تعالى اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فيجعل الارادة
والقول في الارادة قضاء والقول قدرا قوله فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة
انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه
حتى يصلح ليجب له الحقوق كالارث والوصية والنسب لا عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال
عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه فكان ينبغي ان يجب عليه
كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص الوجوب بما يمكن
اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب قوله كنفقة الاقارب
فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة
فانها تشبه الاعواض من جهة انها لم تجب بمقابلة المعاوضة وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الزوج ولما جعلت صلة
لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي

التكاليف

فيتبين

كالارادة

المدة

المدة اذا لم يوجد الالتزام كالنفقة للاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام قوله وان كان عاقلا اي الصبي
لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل
عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان
من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة
قوله فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني بل قلبي والا لما جاز
لكونه على القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان فذهب فخر الاسلام
الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب ثابت باسبابه على طريق الجبر اذا لم
يخل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متحقق في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو اداه
بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديده بعد البلوغ فالصبي
يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه
لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيثبت نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امراة الصبي وهو يابى بعد ما عرض عليه
القاضي يفرق بينهما وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب اداؤه لانه
نفس الوجوب يثبت بسببه على طريق الجبر اذا لم يخل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما
الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو اداه كان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان
لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب
على ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا اداه يكون ايمانا لان المؤدى فرضا
لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة تقع فرضا
قوله واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة
مثلا هو الاداء ابتلاء للمطيع عن العاصي اذ لا حاجة لله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى
يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال كما لا يرد ان الله تعالى خلق الجن والانس للمعرفة ولا يلزم من عدم معرفة
البعض خلاف مراده فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الاختيار
واتمامه حتى غيره فان المقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد تجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء
زكوته فينبغي ان تجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه
فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه لا يجب لاصل
والقصد لا لما فيه من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج
انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود قوله والكاملة اي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة البدن
وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت
القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل والمعتوه البالغ كانت

تعالى ثابتة ناقصة قوله فما ثبت بالعوارض ان قضية اقسام لانها اما حقوق الله او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل
الفسخ واما قبيح لا يحتمل ... اما متردد بينهما والرابع اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها
مذكورة في المتن قوله وهو باطل فيما هو حسن في نفع محض ينبغي ان كالايمان وقوله حسن في نفع محض
فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه
فيه كلام جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعذر البلوغ بعذر النوم والاغماء
والاكراه واما نفس الاداء وجهته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا
كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نم انهما مضافا الى اسلام الصبي
بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة
له لا بالنظر الى ان الايمان وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا بما يلزم منه
حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض الحكم لا صحيح للارث
والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما في ملك القريب الا يرى انهما اي حرمان الارث عن المورث
الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعلم انه صحيح
ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات اللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر منه
القطعي بقاء كما يعتبر منه الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجاهل بالله عالما به لان الكفر جهل بالله وصفاته
واحكامه عالما به والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الاخرة
اتفاقا لان العفو عن الكفر وحصول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل في الاداء وفي حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امراته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر
محظور لا يحتمل المشروعية بحال لا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة ولهذا
من اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان الاختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبى صار شبهة في اسقاط القتل قوله
بلا عهدة اي لا يلزم الصبي العبد بتصرف انما بطريق الوكالة عهدة لانه فيه احتمال الضرر لا يتملك الصبي الا ان باذن
الولي فيندفع قصور رايه بانضمام راي الولي فيلزمه العهدة قوله ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر
اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وفي كلام المصنف ترجيح الى انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة
فلو اسلم الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج قوله الا القرض اي لا اقراض اذا استقرض مال الصبي يجوز
للقاضي دون الاب ... الاب واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين بلا بدل في ذمة من هو غير مليء
الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويترك فيه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف
باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل بغير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفاء وفي
رواية يجوز للاب ايضا قوله وما كان مترددا بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء
والاجارة والنكاح والمضاربة يحتمل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حين يبيع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا
ويلزمه ان لا يندفع الضرر حال قط وقد ذكرنا ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راي الولي قوله فان اذن الولي للصبي مع العلم اه
ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه في حق انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين
اذا اشترى ماله ويملك الاجرة اذا اجر عينا له قوله وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي
ومباشرة الصبي قوله وعند هما اي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعند ابي حنيفة
في الاسلام ان راي الولي شرط الجواز وعموم رايه لخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان راي الولي
لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبي ورايه فيما اذا تصرف عام حيث يكون تصرفه اما تصرف للغير وفيما اذا باشر بنفسه
خاص لما يجري ... فيجعل عموم رايه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه قوله
واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الاخرة
بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقرير
كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لانه
اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الاخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للمورث فعلى هذا الاتجه جواب
الممل ... بان التصرف في الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل حاصل الجواب انا لا نم
انها تتضمن نفعا يعتد به بل هو ضرر محض النفع الذي تضمنته انما وقع باتفاق حال وهو انه حال الموت فلا يعتد به
بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امراته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا
ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف على التقرير الثاني بان يقال مراده ان فيه ضررا ما الى لان نقل الملك بلا ...
افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص فترك الافضل ...
الضرر المحض ... حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض ... للبالغ لكمال
كالطلاق وهو لكونه ضررا محضا ... قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليها فيزيلهما او احدهما
او يوجب تغييرا في بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل وكاهل من عرض له كذا
اي ظهر وتجدد ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعوارض
الكمال ... والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها
اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية احد عشر والمكتسبة سبعة
وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون
اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان علي
جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه
والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا قوله لما فاته اي لما فات الجنون القدرة
التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفائه القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء
فينتفي نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ
غير اصلي بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طارئا فليس بمسقط استحسانا والحق الاول

بالنوم والاغماء بمعنى لكونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء اعني انه لا ينافي اهلية
نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة
الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثابت لان المجنون اهل للثواب لانه
يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فلكونه اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء
فيجب القضاء لان الاداء ثابت تقديرا لكونه في الوقت ورجاء بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا
كان اصليا فعند ابي يوسف رحمه الله مسقط بناء على الاسقاط على كل حالة او الامتداد وعند محمد رح ليس بمسقط بناء على الاسقاط
على الامتداد فقط ومن اختلاف في الكتب مبنى كون على الحكم في الحكم ووجه التسوية بين الاصلي والطاري ان ابراهيم
ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هو الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون
امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري ووجه بينهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر
عارض على اصل الخلقة لا النقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارئ ووجه التفرقة ايضا ان احدهما ان الطريان
بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال
فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي لا يكون الا لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون
امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد في
الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الاقل منه وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة
اليوم والليلة في الصلوة لان جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق في بعض ليلة يجب القضاء وقيل
الصحيح انه لا يجب لان الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار لا الكثرة
فيتحقق ذلك الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب عن جنس الصلوة وشرط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا ولما اعتبر الكثرة
الوقت اي ما هو السبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في
اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رح لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت
بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترط في الصوم التكرار لانه شرط المصير
ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل والا يلزم زيادة الحرج
في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض اللازم السنة وان كررت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد
في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه عند ابي يوسف رحمه الله في رواية هشام عنه يقام اكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا
في سقوط الواجب **قوله** وذلك لا يكون جزاء الآثم الحج وهو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه
نظرا للطفل والولاية وابان المجنون استقلالا اذا لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح
لانه لا اعتقاد وليس تحتمله ولا شرط وبهذا يظهر الجواب عما يقال لكن عاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل في ذلك ويصح
بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فيفعل غيره اولى **قوله** وان اذا اسلمت امراته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا
لكان انسب يعني لو اسلمت امراته تحت مجنون كتابية له ولكنه ليعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له
وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس ان تاخير الى ان في كمال الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما

بخلاف الجنون فيفضي التاخير ضررا بالزوجة مع ما فيه من الفساد لعدم قدرة المجنون على الوطي **قوله** ويصير مرتدا تبعا
لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه في دار الحرب فانه يحكم بكفره تبعا لهما لان اسلامه كان ثابتا تبعا لا بالاصالة
المعقود بعد تحقق بواسطة الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن
او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار مسلما بالاصالة فلا ينعدم بالتبعية او بعروض الجنون **قوله** فانه
اي المجنون يواخذ بضمان الافعال في الاموال اذ الاتلاف مال اتلاف انسان التحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو
المال والاداء يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتقد بها شرعا لانتفاء العقل المميز فلا يصح اقاريره وعقوده ونيابة
اجازة الولي **قوله** ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل لو استرق فانه تحقق
كان من اتمام الكافر فلا لارث له وفي السبب للارث على ما سيشير اليه قوله من حكاية عن محمد رح وانما يورث ولغا
الرقيق فلا تليس اهلا للتملك **قوله** وحكم اي حكم العته حكم الصبي مع العقل في كل حكم لان الصبي في اول احواله عديم العقل
فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال
الغير والشراء له وفي طلاق امراته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الالزام فيحتمل السقوط فلا يصح طلاق امراته
واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف
لا بالعقود ولكن لا تحتمل الحجر وتسليم المبيع لا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا
قوله كما اذا امراة المعتوه اذا اسلمت لا يوخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي
لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لانه لو تاخر
لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة
كذا في شرح الجامع وغيره **قوله** ومنها النسيان وهو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في
الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن
من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة
بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام
فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل
في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير فيكون عذرا سواء
كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم فان في الطبيعة من النزوع الى الاكل
او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي اليه تركها لكن ليس معه ما يذكر فطرة ما بالبال او اجراؤها على
اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب لطول
الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام **قوله** وهو اي النوم فترة اي عجز عن ادراك
اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تشتغل في النوم وعن الحركات الارادية اي القاصدة عن قصد واختيار
بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل
حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء

حقيقة بالانتباه او حكما بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات
وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ولو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظة من اشارة الى وجوبها حالة
النوم وهي ما كان نائما عن الصلوة **قوله** وابطال عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع
والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه
بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب **قوله** فاذا
قرأ في صلوته لا يصح هذا اختيار فخر الاسلام وقد ذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل
ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة
المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين
النوم واليقظة واما الصلوة فلانها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ
ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم
بخلاف الحدث فانه لا يعتبر فيه الاختيار وقيل على العكس وكان في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات
صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار
لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا فيفيض في كل عضو قوة تليق به ويتم منافعها وتلك القوة
اما مدركة واما محركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد
الاعصاب وارخائها لتنبسط الى المطلوب وتنقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة
شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة
بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن فعلها واظهار آثارها فان كان ذلك بآفة
فهو مرض ليس زوالا للعقل كالجنون ولهذا لم يعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب الخلل في القوة
وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عدها الاطباء من ضروريات الحيوان ثم الاغماء
وان كان ليس لآفة فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواد تكاثف
بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد الابخرة اللطيفة سريعة التحلل الى الدماغ
فلهذا انتبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء
بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه
يجوز له ان يبني على صلوته لان النص ورد بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع **قوله** ومنها الرق هو في اللغة الضعف
ومنه رقة القلب ويقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة
والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة
الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بان جعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين
بمنزلة البهائم لهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى

معنى

معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا
ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا
وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان في تجزي الرق ضرورة وقد يقال
سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان نصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت النزاع للمولى في حق محمد(?)
في البعض ويحمل العبد النصف في البعض الآخر شائعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها تبتنى على
كمال الاهلية فينعدم بزوال البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون
الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل يتصف بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد شائعا فانه قد
اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين **قوله** وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق
فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق
مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق غير متجز اتفاقا من علمائنا
فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع في المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق
هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الآخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان الاعتاق متجز وانه لا يستلزم العتق حتى
لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق في الكل
لعدم التجزي لا سبب لذلك مع تضرر المالك فتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك
لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا
نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما ثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام
لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال
بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقذف بل لا يسقط ما بقي
شيء من المشكك(?) فان قيل فيجب ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة
حق الله قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل
الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ويلزم منه زوال حق الله ضمنا وتبعا
وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع لثبوت حق الله وفي البقاء بالعكس
فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض
ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب قد يرد الى الرق بالعجز عن المال لان
السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض
مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله في انه لا يرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال اي لا يكون مالكا للمال
لان المملوكية للمال تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يكون
مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقد يقال المالكية والمملوكية
بالمال لانه لا تنافي بين المملوكية مطلقا والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو(?)

المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم
في غير ذلك بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك
المتعة كما في النكاح ولهذا صح عند مالك رحمه الله قوله ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم لان
الرقيق ليس بمملوك في حق هذه الاشياء بل هو مبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه
من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة
لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة
الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان
محجورا فعند ابي حنيفة رح يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف رح
يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رح انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيصح والمال
وهو على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال
مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رح ان اقراره بالقطع صحيح لانه
مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع
للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله لو كذبه المولى وقال المال مالي
وان صدقه يقطع في الفصول كلها قوله وينافي يعني ان الرق منبئ عن العجز والمذلة فينافي كمال الاهلية للكرامات
البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب
دون ساير الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحراير الناشي من الازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة
في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبي عليه السلام الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية
فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشاء غاية الكرامة ونهاية السلطنة ولما انتفى كمال الامور المذكورة
ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فيتعلق الدين
بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه
مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا
كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه
الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق
نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى
من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى قوله وينتصف الحل لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك
بتواتر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف
القطع في السرقة وكذلك العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فتنتصف فيكون عدة الامة حيضتين الا ان الواحدة
لا تنتصف فلا بد من التكامل حيضا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة
ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وقياما الى الاصل من بقاء

الحل والمعتبر عند الشافعي رح في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة
او حرة لقوله عم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق فكان مالك النكاح فيعتبر حاله واحتج العلماء
على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت
الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فيجب ان كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق
في حقها اوسع ولا شك ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على ما مر فيتفوت حل
محلية الامة بنصف ما يتفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان
الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالثنتين الزيد وبالثلث الكل
فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية هنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة ولا
نقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا يتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية
زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية الحر اوسع من مالكية العبد فيجب
ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصف الطلاق برق الزوج ايضا لنقصان
مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر اجيب بانا لو اعتبرنا حال الزوج في اتساع التفويت قد
اعتبرنا مرة حيث نصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلقات ايضا لزم
النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات بوقوعها على زوجتين
تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنتي
عشر قوله ولما كان اهدار الملكين يريد انه تفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ
يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف دية الحر وعند الشافعي رحمه الله تجب قيمته بالغة
ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رحمه الله جهة المالية لان المالية اليه وملك المولى العبد
ملك مال ولان الواجب فيه القيمة دون الابل لانه تختلف باختلاف الصفات من الحسن والجمال وغيرهما والصفات انما تعتبر
في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رحمه الله جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع ويزول المالية كما اذا
العبد دون العكس اذ العتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كانت حال كان انسانا والمالكية نوعان
مالكية المال كما هي بالحرية ومالكية النكاح ثبوتها بالذكورة فان المرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبت الاخرى
بكمالها فتنتقص ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر
في ماله لا النقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها
بشيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك المال نقصان في
قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قدر اعتبره الشرع في اقل ما يستوفى به عضو الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع فيه
اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضي الله انه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم وقيل
المنتفي في العبد هو احد شطري مالكية المال وكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ماله من الحل اعني مالكية النكاح
ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة

التنصيف

الى بخلاف مثل المال ومثل النكاح فان كلا منهما امر مشترك وكانما على [illegible] واعترض عليه
بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في [illegible] له الا نقصان
ما اقل من النصف بل من الربع على ما لم يخف ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف
واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان
في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح
كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس الذي هو المالكية حتى
يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرق [illegible]
نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصانها
في الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم
لا يلائمه فان النقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات وان النقصان في الحل بالعكس وعن
الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد
الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب
ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فيه لا يرى انه ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما هو
باعتبار الزوجة ولا مدخل لكمال النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية قوله وانما تنتقص يريد ان العلة في نقصان
دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكن لا تبلغ دية الحر او تزداد عليها تنقص
منها شيء اي عشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة
الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل في الحر شبهة المساواة لا حقيقتها لان [illegible]
العبد انما تكون باعتبار المملوكية والابتذال وفي الحر باعتبار المالكية والكرامة [illegible]
عليه صونا فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المص على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب بقتل نفسه
ضمان النفس لكن في جانب المستحق موضوع في مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فنفسية العبد معصومة [illegible]
عن الاهدار معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص [illegible] تابعة لها [illegible]
الموت ودون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان [illegible]
وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية ولكون الدية للمولى لانه [illegible]
كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس بمن يستوفيه قوله وهو اهل للتصرف
يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له حكم اليد على الكسب
بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في الكسب بمنزلة الكتابة
الا ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل لا يصح التخصيص في البعض عندنا [illegible]
لانه اسقاط وقال الشافعي رحمه الله ليس تصرفه لنفسه بالاصالة بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الكسب
نيابة كيد المودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك [illegible]

المأذون

التوقيت

للتصرف لم يكن اهلا [illegible]

192

بحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بحكم الملك
او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك ومعنى التملك القهر ومنه المالك ومعنى التمليك لا يعقل الا
في محل الغير ولا ملك فيه للمملوك والحاصل الجواب ان المقصود من التصرف ثبوت ملك اليد وهو حاصل للعبد فكون
الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا
الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل
ولذا تقبل روايته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب [illegible]
في حق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص [illegible] لا يجعل للمولى في ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان
الثمن في ذمته واما اقراره على العبد [illegible] فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث [illegible]
واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيحتاج ان يكون له طريق الى قضائه ودفع الحاجة لازم من اهلية
ما يجب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل
الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك رقبة لا يدا فلا يكون مالكا رقبة واليد ليست بمال
بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق لا يثبت بمقابلة
المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومقصود به فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة
للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما وقع الملك له
استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالكه رقبة فان المولى انما يخلف الملك من جهة الملك
كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان دين العبد يمنع ملك المولى في الكسب وهذا معنى ما ذكره [illegible]
ان المأذون [illegible] اسقاط الحق وعند ذلك تظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره ويثبت له الولاية
من جهته وحكم التصرف هو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما يستغنى عنه يخلفه المالك
فيه ويبتنى على هذا الخلاف ان يحمل ما ذكره المص من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل
ان الملك يقع للمولى خلافة كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقائه مأذونا [illegible] فمعناه على ما ذكره المص ان المأذون
كالوكيل في حال بقائه في مسائل مرض المولى وعتاقه مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرف الوكيل [illegible] فيما يصح
ويبطل فيما يبطل واما في حال بقائه لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما [illegible]
به والاذن يعم واما في حال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من
الوكيل واما في عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالشراء اذا اشتراه [illegible]
يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام ولان ذلك ان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة
جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقائه كالوكيل في مسائل مرض المولى وعتاقه مسائل المأذون يعني يكون للمولى
حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة
اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه قوله وهو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع
لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان اي القصاص

تعجيز نفسه

او الاية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا
لان مبنى القصاص على العصمتين مع المالية لا تخل بها وقال الشافعي رحمه الله القصاص ينبئ عن المماثلة والمساواة
ومبنى على الكرامات البشرية والمالية تخل بها على ما مر. قوله والرق يوجب نقصا في الجهاد لانه ينافي
مالكية منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى ولهذا
قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة
وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق النفل انما هو
بالقتل او بالايجاب كالامام والعبد يساوي الحر في ذلك. قوله وتبقى الولايات كلها بمنزلة التفسير والتأكيد
من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم ان له ولاية ضعيفة كالامة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه
فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا الاصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم
في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه
ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان
من اهل ان يستحق الرضخ لان اذن المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر الاكساب فاذا امن فقد اسقط حق نفسه
في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت
والسقوط وهذا كالشهادة برؤية هلال رمضان فانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس
هذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ
استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما زال الضرر عن المولى واصيبت
الغنيمة بلا اذن من المولى ولانه صار شريكا بعد القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا
لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فانه حال الامان لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده. قوله
فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كانت جنايته خطأ واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى
بان يخاطب بتسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه
اذا كانت الجناية غير القتل وللورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة
العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اتلاف ولا صلة بل انما وجب
عوضا عما استوفاه من الملك والمنافع. قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز
عن الفداء في الحال لان الارش اصل في الجناية الخطا الا انه انتقل الى الدفع ضرورة ان العبد ليس
باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان
يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطا من الحر لتعذر القرب فصار اختيار الفداء
نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق للعاجز عاد الى الاصل. قوله ومنها الحيض والنفاس
جعلهما احد العوارض لانهما ما ضرورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة

الفراغ عن

الصلوة

والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لانهما من الاحداث
وشرط اداء الصوم على خلاف القياس لانه يتادى مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد التكرار
فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط
الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت. قوله ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون
والاغماء. قوله مستندا الى اوله اي قال لكون الحجر مستندا الى اول المرض الذي يسمى مرض الموت وسبب الموت هو المرض
عن اهله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام. قوله وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغرماء
بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله
قوله نظرا له وليعلم ان كلاهما متعلق بقوله جوز فالاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييده بالقليل وهذا ما
قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه
اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استيثارا من الموصي لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز
بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار من لا اجنبي على الاقارب باعتبار ضعفه له اصل في باب الايصاء
علة لتقييد الاستخلاص بالقليل. قوله بان يبيع يعني لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة
كان وصية صورة حيث اثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلة لا معنى لاشتراك العوض فيه فلا يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله
لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بشيء من المال واما بيعه من الاجنبي
فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالتركة. قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة
او الغرماء بمثل القيمة هذا انما لا يوجد رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء
بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث
ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من ماله بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى
لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه نصيبه من الميراث الا ان ياخذ التركة ويعطي الباقين من القيمة واما اذا قضى المريض
حق بعض الغرماء فانما يشارك الغرماء الباقون لا من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم
تعلق بعين المال فيما بينهم. قوله ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية قيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة
لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الآية التقدير
والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او
غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او لا
ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل
الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية
حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات
او عقاب بواسطة المعاصي وهذا اجمال ما فصله في الكتاب. قوله وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان
الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق لان الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه

لذمة

المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تتقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء
الذي هو الوجوب وذمة الكفيل مقوية للذمة الاصيل ومهيئة لتوجه المطالبة وان لم يكن مال ولا كفيل لم
يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رحمه الله لان الكفالة التزام المطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت
لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب به في الاخرة اجماعا ولو ظهر له مال يطالب به ويثبت حق الاستيفاء
لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا
ويؤيده ما روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان
او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنه هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة
الاخروية ساقطة فيها لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول
على انه لا دلالة فيه ان لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم فلا يقتضي الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها
واذا ظهر مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان
ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من
له **قوله** حتى يترتب عليها ما هو الاهم من حقوق الميت لكون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه ثم ميراث الباقي
فانه يتقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك
ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين **قوله** لحاجته اي لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما قدم
على ذلك لان الحاجة الية باعتبار المالية حاصلة في عقد المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق
حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا اثر الكفر باقيا اثر الحيوة بحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي
هو موت حكمي فينبغي الكتابة بعد موت المكاتب كما ينبغي بعد موت المولى بل بالطريق الاولى **قوله** واما المملوكية فتنافي
يعني ان مملوكية الميت وان لم تكن محتاجا اليها الا انه جعل باقيا في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية بدا
ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم [illegible] وهو
ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان جعل بقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد
العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل حرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل يتحول بالموت
بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال
الى المولى فاذا وصل الحكم بالحرية في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية ويتعذر العتق الى وقت
الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب انا لا نعني ببقاء الكتابة وقوته
بلا ولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى وتنفذ العتق في المكاتب شرطا لذلك فيثبت ضمنا
وان لم يكن المجزي به كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان
المغصوب هالكا حال اداء البدل لكنا **قوله** ويثبت للوارث اي ولاية ما ينقضي به حاجة الميت يثبت للوارث بطريق
الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله فيفوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة انه ينتفع
اي ورثه باموالة بمنزلة انتفاعه بنفسه **قوله** والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذي هو السبب

المقصود منه

ولا مطالبة

على انه

حتى يترتب

يصيبه

يصيبه الميت اي المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة فلذلك اذا ثبتت الخلافة
يقتصر في الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي او لامته ان ولدت فانت حرة
في كل من كلامه لا ابقاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه
لموصى له مقتصرا على المورث فاعتبره للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب
عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا يلزم ان ينعقد السبب في الحال بقاء الملك وثبوت
الحق على سبيل التاجيل وبهذا تبين ان التعليق بغير الموت من الامور الممكنة الوجود كدخول الدار ومن الامور
الكائنة بيقين كمجي الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية
والتعليق بالموت يثبت الخلافة ثم ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة
وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير
لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال
وهو مما يحتمل الفسخ والابطال **قوله** دون التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان احراز
المالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما
استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب وباعتاق
الشريكين نصيبه منها **قوله** واما ما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص فلان الجناية وقعت على حق اولياء
الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدر ودركا للثار لا انتقالا من الميت فان قيل
المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اتم من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم
الا انه يجب عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك
للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث
فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو
بعد وجوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لانه من اسقاط الحق قبل ثبوته سماه اسقاطا
المورث في انه اسقاط الحق لغير قبل ثبوته **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البقية يعني لو اقام الوارث
الحاضر بينة على القصاص يحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة
البينة لانه يثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الشبهة في حق [illegible] حق لا
بخلاف ما يكون موروثا كالمال فعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله القصاص موروث لانه خلف عن المال موروث
اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل وفي الجواب انه لا ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه
لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو صار المال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ
الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل
من حوائج الميت خلافة لا اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها باختياره
كالسكر او بالتقاعد عن ازالة كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل او من غيره

سقوطه

حتى لا

لاكتساب

ان يكون من غيره عليه كما لا يخفى ... اما انه يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه
ان يكون اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم
الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح
شبهة وجهل يصلح عذرا اما الاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة
اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت
من الكفار من يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فلا
لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الآيات ومنهم من
يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم لكن [illegible]
الجهل فيهم عدم التصديق المعتبر بالاذعان والقبول قوله وحكمها اي مثل المذكورات [illegible] الخمر والوصية [illegible]
بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير قوله فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي كان وطئ في نكاح المحارم حال الكفر لانه
متفرع على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم
بمرافعة احد الزوجين الكافرين الى القاضي وطلبه الاسلام الا اذا اجتمع الزوجان على الترافع فيفسخ فاذا
لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان
اي الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام
جوابا عما قال الشافعي رحمه الله ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض للخطاب لا ان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة
والعناد لكنا امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فيه فاجاب بان تقوم المال والاحصان
التعرض لهما من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك قوله واكلهم الربوا
وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا قوله في حق ديانة اي في حق ما يكون مختصا بهم كنكاح
للاسلام لا يكون صحيحا بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الربوا وحرمة القتل بغير حق قوله بل المراد ما يعتقدونه
اي ما يكون ثابتا في دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء تركه بعضهم او لم يتركه وسواء كان حقا او باطلا كجواز نكاح
المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم [illegible] فيكون
ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فان تركه فسق منهم لا ديانة [illegible]
المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد احد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون ديانة
اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط
ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام
ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم ودياناتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي
في حكم اذا لم يعتمد على شرع قوله ولا الذي من ليس في نكاحها [illegible] الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتين
احديهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث
الآخر ليس ممن [illegible] زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان القاضي [illegible] من غير التزام منه فيكون تعديه بخلاف تعرض الزوج

١٩٩

بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية
ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوجة في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع
الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة قوله وغيرها يعني ان الاول
في نفسه [illegible] الى يوم القيمة قوله وجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة
بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو
عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب
والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى مؤول للقرآن لا يصرفه عن ظواهره الدالة
على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا انه ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله انه متأول
بالقرآن اي متمسك به حيث صرف آياته الى ما يوافق اعتقاده [illegible] لانه مسلم ملتزم الاحكام
الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه السلام قوله وكجهل الباغي اي الخارج عن طاعة الامام الحق بناء على تاويل فاسد
وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام بتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤاخذ
بضمان ما اتلف من مال ونفس لكن [illegible] ما كان في يده لانه لا يملكه والحكم [illegible] الضمان
فيما بينهم لكن لا يلزم من ذلك رد الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت عنه بمنعة فيها حسا فيما يحتمل السقوط
بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام
الحكم فيؤخذ بالضمان وتجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر
ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لان الذي يجب بطريق
الدفع قوله ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا
كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه والا اذا كان مامورا به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا
وكذا لا يحرم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرفت من الشبهة ولانها منقطعة عنه لمكان المنعة فكان
قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الاثام بمنزلة الجهاد ولان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام
[illegible] بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق
وانا الآن على الحق وان قال لم ازل على الباطل فلا يرث اتفاقا قوله ولما كان الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء
يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني على كمال العصمة [illegible] الدار من كل وجه
فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار
الاسلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف فان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب اختلاف الدار فيوجب سقوط
العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا
بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان القول
بالملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غير المتقوم فان قيل لا تنافي
بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا [illegible]

قوله وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يعني ان الجهل اما ان يكون مخالفا للقياس مع خبر الواحد فيصلح عذرا في نفس الدين في اصوله وهو الفاية اولا وهو دونه وفي كل اما ان يكون في اصول الدين كما مر او في فروعه وفي كل اما ان يكون مخالفا للقياس مع خبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب او السنة المشهورة والاجماع فيكون من قبيل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فيجب ان لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة او تكون متواترة غير قطعية الدلالة لا يجدي في مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عم ذبيحة المسلم حلال ان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر لتعلقه بالتسمية وان ترك عمدا القول عم تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب ليس بقطعي خطأ في الاجتهاد لان ان نص الكتاب خطأ ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن الاكل مما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى او فسقا اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لما هو البينة التي هي الشهادة الحقيقية في رجلين ورجل وامرأتين مع ان الايتان في ثبوت نوع آخر من البينة وهي شاهد واحد مع اليمين ومن ان مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر فما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله والقتيل لوث اي علامة يغلب على الظن صدق دعواه فيستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ وايجاد في صورة العمد في القول الجديد تقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عم للاولياء مقتول وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم اذا الحارث فظهر ان كلام المص في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص القصاص بالذكر لمخالفة قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبان المالية متعين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الاجماع على منع بيعها فقد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه قوله كمن صلى الظهر واحد مسلمين وكيتهما مثالين للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح ان ثانيه تيمم وتحمل مثالا ولا مثالين لان فيهما مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم يقض لظهر بناء على ان علام قضاء الظهر عليه انه لم يكن عالما الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا في الاجماع قوله واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر جاهلا بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود وفعل القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد اذ ذهب بعض اهل المدينة الى ان القصاص ثابت لكل من الوليين على الكمال منها التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا ان القاتل فان هذا في الاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص في مامن فالقاتل بعد ذلك ايضا القاتل علم

التعرف في حق العبد فيكون محل اشتباه ويصير شبهة في درء الحد قوله اذ هذه الكفارة يعني الكفارة في الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا احتجم فظن ان ذلك يفطره فاكل عمدا تجب الكفارة والقضاء فيها لان هذا يحل بالحجامة الظن بالرجال وبلغه الحديث اعني قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله فلا كفارة عليه اتفاقا وعند ابي يوسف رحمه الله تجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوج لتبسط الاخلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك للجزء او حلال له فهذا الظن اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن غير الدليل دليل الحل فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليس في الاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد قوله واما جهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الشرائع حتى لا يجب عليه المهاجرة قضاء ما تركه في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بشهرته في محله قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا فمن مات قبل التحويل من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر يعني ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت قوله والبكر اي وجهل البكر بانكاح الولي اياها زوجها وبحقها في خيار البلوغ او الحاكم من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل فلا يكون لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب او الجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن الحصني رحمه الله انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا او ذكر في شرح للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا قوله لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية قوله حتى يشترط القضاء اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا في الامة اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر لالزام على الغير وهو ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء ارثه الآخر وفسخ المعتقة ثبت بمعنى الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان الزيادة

تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلذا جعل الانفع
في حق المرأة قصدا وابطالا لما له ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاء ما ضمنا قوله ومنها
اي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه
عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا لان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كالسكر الحاصل
ايا شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فيتصرف
ويحيله الى مشابهة المغتذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون في الغالب خارجة عن اعتدال بما ينفعل
الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي تحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو
عصير العنب والطبخ تلثاه ثم رقق بالماء او ترك حتى اشتد يتحلل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لاستمراء الطعام
والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد التلهي فلا حاجة لو سكر منه بلا اتفاق واما نقيع الزبيب وهو الماء
[illegible]

الدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب فاذا تحقق انه سكران
فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب
المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على قيام البينة
او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو قوله وزال ابو حنيفة رحمه الله
يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الارض والسماء
اذ لو اعتبر في السكر نقصان ففي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فيعتبر
غلبة الهذيان واختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد قوله ومنها الهزل
فسره فخر الاسلام بالتلعب وهو ان يراد بالشي ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز لانه اريد
[illegible]

والجد هو الكلام فيه على ان لم تخف لما شئ وبالاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا
على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول
بان لا اصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من
بان لا اصل في العقد الصحة اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم
اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان العاقد ما يدعي عدم المضي في العقد باعتبار
ان الاصل الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة قوله فعلى اصل ابي حنيفة رح
يجب ان يكون عدم [illegible] عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم [illegible]

[illegible]

على أن لم تحضر مما شيء أو اختلفا في الإعراض والبناء فاللازم عند أبي حنيفة رح في رواية محمد عنه هو مهر المثل لأن
التأجيل بطلان المسمى عملاً بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالفتحة بمنزلة الثمن في البيع وأما بطل المسمى لزم
مهر المثل وفي رواية أبي يوسف هو المسمى بناء على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على أصلهما من ترجيح
المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لوجود المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المنوي
على لعدم التسمية فيلزم مهر المثل **قوله** ومنه أي مما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون
الذكر كما إذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل أو طلقها على العين مع المواضعة على أن المال ألف أو طلقها
على مائة دينار مع المواضعة على أن المال ألف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق
على الإعراض على أن لم تحضر مما شيء أو الاختلاف في البناء يقع الطلاق ويجب المال أما عند أبي حنيفة رح فلترجيح
العقد على المواضعة وأما عندهما فلأن الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لأن قبول المرأة شرط اليمين
تحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا على ألف درهم على أنك بالخيار
ثلاثة أيام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده إن ردت الطلاق في الثلاثة أيام بطل
الطلاق وإن أجازت أو لم ترده حتى مضت المدة فالطلاق واقع والألف لازم وهذا معنى قوله
وعند أبي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل فلذا في مسئلتنا على كلا المذهبين
بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبيهما وهذا معنى قوله فلذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وأما في صورة الاتفاق
على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لأنه لا أثر للهزل في ذلك فإن قلت الهزل إنما يؤثر في التصرف
كالطلاق ونحوه لأنه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل قلت بأن المال فيهما يجب بطريق التبعية وفي
ضمن الطلاق لأنه بمنزلة الشرط فيه والشروط أتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا
المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر إلى العاقد بمعنى أنه لا يثبت إلا بالذكر فإن قلت لما وقع النكاح
أيضا يقع وقد أثر الهزل فيه قلت التبعية في النكاح ليست في حق الثبوت لأنه يثبت وإن لم يذكر
بمعنى أن المقصود الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي للإنابة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند أبي حنيفة رح
يتوقف الطلاق على مشية المرأة لإمكان العمل بالمواضعة بناء على أن الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف
البيع والعمل بالمواضعة أن يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها
وأما تسليم الشفعة فطلب الشفعة لا يخلو إما أن يكون طلب مواثبة بأن يطلبها كما علمها حتى يبطل بأن لما أخبر أو طلب تقرير
بأن ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول إني طلبت الشفعة وأطلبها الآن أو طلب خصومة بأن يقوم بالإفراد الحاكم
فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فيكون الشفعة
باقية لأن التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه استيفاء أحد العوضين على ملكه فيتوقف
على الرضا بالحكم ويحتمل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم **قوله** وكذا الإبراء أي إبراء
الغريم أو الكفيل يبطل بالهزل لأن فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط **قوله** وأما إذا
فيبطلها الهزل سواء كانت إخبارا شرعا ولغة كما إذا تواضعا على أن يقرا بأن بينهما نكاحا أو بأن

اصح

للإعراض صح

ثلثه

يمين

الشفعة صح

[illegible]

تبايعا

تبايعا في هذا الشيء بكذا ولغة فقط كما إذا أقر بأن لزيد عليه كذا فإن كل لأن الإخبار يعتمد صحة المخبر به
أي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه وإعلاما بثبوته أو نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه
فكما أنه يبطل الإقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الإقرار بهما هازلا منعقد الحمل
الصحة والبطلان وبالإجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف إنشاء الطلاق والعتاق
ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فإنه لا أثر فيه للهزل على ما سبق **قوله** فيكون أي الهازل بالردة مرتدا
الهزل لا بما هزل به لأنه من الاستخفاف بالدين وهو من أمارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى
حكاية إنما كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب لما يقال الكفر لا يكون إلا بتبدل الاعتقاد والهزل
ينافيه لعدم الرضى بالحكم **قوله** ترجيحا لجانب الإيمان يعني أن الأصل في الإنسان هو التصديق والاعتقاد
ومنها أي من العوارض المكتسبة السفه فإن السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقائه
العقل فلا يكون سماويا وعلى نظام تعبير فخر الإسلام يكون كل فاسق سفيها لأن موجب العقل لتر الشرع
الشرع للأدلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل
تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فإن السفه في اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام
سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتنى على منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك **قوله**
لأن التبذير أصل مشروع البذر هو تفريق الحب على وجه الإسراف في الحب والمراد به أصل التبذير
نفس تفريق المال **قوله** وأجمعوا على منع ماله يعني إذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما أي لا تؤتوا المبذرين أموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي وإضافة
الأموال إلى الأولياء على معنى أنها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم أي لأنهم
المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق إيتاء الأموال إلى اليتامى بإيناس الرشد وصلاح منهم على وجه التعليق
المفيد للتعليل حيث قال تعالى فإن آنستم منهم رشدا أي إن عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال
فادفعوا إليهم أموالهم فقال أبو حنيفة رح التعليق بالرشد وهو أن يبلغ سن الجدودة فإنه لا ينفك عن
سنا ما دام مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الأحكام بالغالب فقال لا يمنع إليه ماله بعد خمس
وعشرين سنة أونس منه الرشد أو لم يؤنس وإنما تمسكا بنظام الآية فقالا لا يدفع إليه ماله بعد البلوغ حتى يؤنس أبو يوسف
ومحمد تمسكا بوجوه الأول أن هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه إن لم يستحق النظر له
من جهة أنه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة أنه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى عنه كأن وفاة عن صاحب
الكبيرة وإن لم يتب وحسن العفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص في الجنايات والثاني أن المسلم الجاهل
السفه يفتقر إلى النظر كالصبي [illegible] على منع المال فإنما منع عنه لئلا يتلفه ولا يزول ما لا بتلاف فلا بد
من منع نفاذ التصرفات وإلا لا يبطل ملكه بالإتلاف بالتصرفات ولم يحصل فائدة الحفظ من الكلفة والمؤنة
الثالث أنه إذا صح عباراته لعاقل وجوز تصرفه فإنه يكون تعنتا تحصيل المطالب فإذا صار ذلك
ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع أن في الحجر دفع الضرر عن أهل الإسلام فإن السفيه بإسرافه وإتلافه

قوله ومنها صح

بماله

أموالكم

بعد

[illegible]

يصير مطلقة لا يؤمن الناس ومطلقة لوجب النفقة عليه من بيت المال فيصير وبالا على المسلمين في مالا وعلى بيت
مالهم عيالا كما في حكم المعتوه فكذا هنا وإن كان هذا قد يحتاج إليه في الوصول إلى المقصود لكنه سعة
من جهة أن من لا يملك ذلك قد أعتق جارية بألف دينار وقوله دخل في سوق النخاسين
لفظة في زائدة والمكابرة المغالبة والتلبيس التخليط وإخفاء الأمر على الغير والتطريق إلى [illegible]
أمام الرجل ويقال تطرقوا طرقا وفي عادة الأبار والطرفة وسادة صغيرة والعثنون شعيرات
طوال تحت حلق البعير معبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه إيهام أي فنون الحيل والتزوير
أو العلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف هذا الحكم وكذا في قوله ينتف عثنونه يحتمل عنود الفهم بالإباحة
والمشتري وكما كان [illegible] لا وجه لا نسان عن التصرف في ملكه بناء على [illegible]
أجاب بأنه جائز عند أبي يوسف في استحداث الكاحونة للأجرة ونصب المنوال [illegible]
من القبيل في أمثال ذلك مما يكون للجيران فيه ضرر بين فلهم المنع وكما ظهر أنه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر
لدفع ضرر العامة فإنه مشروع بالإجماع في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس عند أبي حنيفة
وفي لا يجوز حجر السفيه لأنه مخاطب عاقل بالأهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل علام عمل بخلاف مكابرة
وتركا للواجب ولهذا أي كونه بخلاف مقتضى الشرع ويحبس في ديون العباد وتصح عبارته في الطلاق
والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع أن ضرر النفس أشد من ضرر المال فتصرفه
يكون صادرا عن أهله في محله فلا يمنع وأما تمسكا به من الجواب عن الأول لكن علام عقله بموجب العقل
كما كان مكابرة لم يستحق النظر ثم في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له
ولو سلم فالنظر له لا في جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فإن قيل ليس في ترك
الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لأحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص لأن في القصاص حياة أجيب بأن
في حجر السفيه أيضا ضررا بإبطال أهليته وإلحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فإنه بالنص ولأنا لا نسلم
كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب إليه
بعض المشايخ فإن سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح
للعقوبة وجاز أن يضاف إلى الأولياء دون الأئمة لكونه عقوبة تعزير وفيما الحديث أن أمر خلا للقياس
في العقوبات ولو سلم أن الحكم معقول ولكن الحجر ليس كذلك عقوبة فلا تصح القياس فإن منع اليد عن المال
إبطال نعمة زائدة وإلحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فإنه إبطال نعمة أصلية هي العبارة وإلحاق له
إذ بها تميز الإنسان عن سائر أنواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة وإلحاق له
بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الأخيرين قبل ما إلى اختيار ما ذهب إليه أبو يوسف ومحمد رحمهما
الله قوله ثم إذا كان الحجر يعني أن حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الأحكام
لزم أن يلحق في كل صورة بمن يكون كالحاجة به أنظر والأليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى
يثبت نسب الولد منه وفي ملك الزينة بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق لا بقيمة ولا بغير لزوم

الثمن أو القيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فإن قيل فيقيد هذه الصورة
يجب أن يكون سعاية العبد للمحجور نظرا له أجيب بأن الغنم بالغرم كما أن الغرم بالغنم فإذا لم
يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع قوله وهذا الحجر يعني أن الحجر
المختلف فيه الذي يكون بمختلف عن التصرف في حالة نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون
بسبب خارج كالدين مع كونه رشيدا في ذوال فإن قيته المال للغرماء إلى الأديون أو بمنع الملاقول
عن التصرف فالأول في الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد رح بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي
لأنه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر نظرا للسفيه وعند أبي يوسف رح يتوقف على
حكم القاضي لأنه متردد بين الإبقاء على الملك والضرر بإهدار عبارته فلا يترجح أحد الجانبين من القضاء
وأما الحجر على المديون خوفا من التلجئة فيتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لأنه لأجل النظر
للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لا امتناعه عن صرف المال
إلى الدين يكون بأن يبيع القاضي أمواله عروضا كانت أو عقارا لما روي أن معاذا رضي
الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله عليه السلام ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولأن بيع ماله
لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما إذا أسلم عبد الذمي وأبى
الذمي أن يبيعه فإن القاضي يبيعه وكما كان هذا الحجر في أمر خارج عن الفاعل فهذا ضرب حجر قوله
التلجئة هو المواضعة المذكورة التي في أصل التصرف أو في قدر البدل أو في جنسه على ما في
في باب الهزل إلا أنها لا تكون إلا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار هو أخص فلا قال المطرزي
التلجئة أن يلجئك إلى أن تأتي أمرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط أن معنى الحبل الكذا وما
أجعلك تحذرا الإبجاء إلى من صيانة ملكي بقال التجأ فلان إلى فلان والجأ ظهره إليه أي أسند فعلى معناه
أنا ملجئ مفتقرا إليه فأما أن أبا تزره من البيع ولست بباع حقيقة قوله على أن لا يصح تصرفه مع الغرماء
يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر وأما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل أحد قوله
ومنها السفر وهو خروج مديد فإن قلت الخروج مما لا يمكن قلت المراد الخروج من عمران بلد الوطن
على قصد مسير ممتد ثلاثة أيام ولياليها بسير الإبل ومشي الأقدام قوله واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف
الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي رح هو رخصة حتى يكون الإكمال مشروعا وعندنا أثره
في إسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك بأربعة أوجه الأول
الأثر ما روي عن عائشة رضي الله عنها وقالت بل كان النبي عليه السلام يصلي بمكة ركعتين إلا المغرب
بالعشاء فلما هاجر إلى الشام زاد بالصلوة الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم أربع إلا أن قول
الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رح الثاني أن الإكمال فيه وهو ما يحتج فاعله ولا يلزم تاركه شرعا وهو
في هذا المعنى صادق على الركعتين الأخريين من ظهر المسافر مثلا والخصم أن يقول لكن الركعتين إنما تكونان
فرضا إذا نوى الإتمام ومع لا نسلم أنه لا يلزم تاركهما الثالث لكن النبي عليه السلام سماها صدقة حيث قال إنها

فلا قضاء تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة مما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير
الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وفي صوم رمضان
ولهذا لا يسر في تامل فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** ولما كان
السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر اذا نوى صوم رمضان ووقع فيه انه لم يفسخه قبل انفجار
الصبح لا يجوز له الافطار وذلك لان العذر في المريض مما لا عذر له بخلاف المسافر فانه
يتمكن من دفع الضرر الداعي بان لا يسافر ولفظ قيل مع زعمهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل
المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام قيل معناه حكم المسافر وافتى في حقه وضبط المخاير
في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان نوى
الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز له الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو
افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرا في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع
فيه فان مضى عليه فذاك وان اراد ان يطرا العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان
العذر هو المرض جاز له الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز
الافطار اصلا لكن لو افطر في المرض يسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه
والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه بسبب مبيح في الجملة فاورث الافطار الا ان
شبهة في سقوط الكفارة وان كان مما اخرام لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار
عن صوم واجب من غير اقتران شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رحمه الله على
عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية وتجعل
السفر معذورا في حقها كالسكر لا يجعل معذورا في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية
وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار
حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق
فينتفي في غير هذه الحال اي على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة
النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية في البغي والتمرد والاباق
مثلا لا نفس السفر بل منفصلة عن كل وجه اذ توجد بدون السفر كالباغي والابق وقد يكون
السفر بلا معصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم والمنهي يعني منفصل عنه
من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلاة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان يباح
سببية حكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القربة الى المشروع مقصودة بخلاف صفة
الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب لا مر اشد من منافاته
لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع
فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حادث من شرب المسكر وهو حرام

والمريض بان المسافر هو

فلا ان المريض

اي الافطار

الكفارة في السفر لا يسقطها

المعصية

وعن لمن بان لا اثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الاية من تقدير فعل اي فمن
اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد
فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت الاية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز
في الاكل قدر الحاجة على ان عادة العرب الطلب للحرام وهو يجد غيره ولا متجاوز
قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر اخر ولا متجاوز
سد الجوعة **قوله** ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام
قصد الفعل بقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل
يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطاء لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا
ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة
انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل
الخطاء من العوارض المكتسبة **قوله** ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل
كالدية في القتل خطاء فانها صلة لانها لم تقابل بمال ولهذا لا تجب على الفاعل وحده بل على
العاقلة في ثلث سنين تخفيفا عليهما وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله تعالى
في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين
بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتعدد بتعدد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث
القضاء وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما
هو صلة لا تقابل مالا **قوله** اذ لا ينفك اي الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط
فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر **قوله**
ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق وعند الشافعي
رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه
منع لزوم الكتاب في قوله لا مقام التيقظ والرضى جواب عما يقال انه كان البلوغ عن عقل
قائما مقام القصد في الطلاق يوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم
البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضى كالبيع ونحوه لان الرضى امر باطني
كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء اخفيا
يتعذر الوقوف عليه وعدم القصد والاهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج ولهذا وجود الرضى
وعدمه لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه
ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضى في غيره مما لا يتعذر الوقوف عليه لم يحتج
الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا كلام لكن في قوله لا مقام التيقظ تسامح
لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام التيقظ فان انتفاء التيقظ الذي هو امر ظاهر

وعن

ولان في الاول يحتاج الى اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن
الذي يحتاج الى اقامة الشيء مقامه لا لحقيقة التيقظ وكانه عبر بالتيقظ عن القصد واستعمال
العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب للكلام انما يقام مقام الشيء اعني خفاء
وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم غير خفي فلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره قوله
كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه
يبتني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك
بكذا وقبله الاخر وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كالبيع المكره ينعقد لكن
الى اصل الاختيار لان الكلام صادر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا
غير نافذ لعدم الرضا حقيقة قوله واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو
يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه
فيكون معدما للرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا
الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور
متردد بين الوجود والعدم بترجيح جانبه على الاخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد ثم الاكراه
لاعتبار ان يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما
هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ لا ينافي الاهلية اي اهلية الوجوب لا الخطاب لبقاء الذمة والعقل
والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر
في ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى
كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر في الترك في الحرام والرخصة ويأثم
في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له
الفعل ولو ترك وصبر حتى قتل لا يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل
يوجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة [illegible]
[illegible] انه يجوز له الفعل ولو ترك وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه
لو ترك يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البزغري رحمه الله ان فعل المكره مباح
كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ورخصة كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف
مال الغير ولعل فخر الاسلام رحمه الله انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما فيما قبل الاكراه
حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه
بحال قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل الفاعل على ان يختار ما هو الاهون
عند الحامل [illegible] ويحتمل ان يريد ما هو الايسر على الفاعل من القتل والضرب وكل ذلك مما اكره به
قوله واصل الشافعي رحمه الله في [illegible] قرر ما الشافعي في باب الاكراه اما ان يحرم عليه وهو الاكراه

بغير حق او لا وهو الاكراه [illegible] بحق ولكن لا ينقطع الحكم عن فعل الفاعل كالاكراه الحربي
على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف الاكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون
والاول اما ان يكون عذرا شرعيا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل
فهو ينقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او فعل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة الفعل
باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به
وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت
حقوقه بدون اختياره ثم اذا انقطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل [illegible]
كالاكراه على اتلاف مال الغير ينسب اليه وان لم يمكن بطل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال
وان لم يكن عذرا شرعيا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل والزنا لا ينقطع
الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني [illegible] قوله وطلاق المولي [illegible]
اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولي على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق
لانه يجب التفريق بعد مضي المدة كامراة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا
واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق قوله والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي
رحمه الله سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه
ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف به فيدخل فيه القتل
والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال قوله واصلنا يعني اصل
المعتبر عند ابي حنيفة واصحابه رضي الله عنهم ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار
صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا
وان كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبدل الجناية كان مقتصرا
على الفاعل كالاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف
المال او النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس مع الضرب ومعنى
افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته فذلك يحمله على الاقدام على غيره بوعيد القتل
صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه ينبغي مقصورا على الفاعل قوله
فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك يعني ان نسبة الاقوال [illegible] الى الحامل بان يكون
الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو
مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية
انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم
فكان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه بجعل غيره آلة [illegible] لم يكن في وسعه ذلك الحكم بجعل غيره آلة فان جعل

فإذا قدر على تطليق امرأته وإعتاق عبده فإذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف
الحامل فإنه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير وإعتاق عبد الغير فلا يصح أن يجعل الفاعل
آلة له **قوله** فلأن تنعقد بالإكراه وهو يفسد الاختيار أولى يعني أن الإكراه دون الهزل وخيار
الشرط في منع نفاذ التصرفات لأن كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا ففي
كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وإن وجدا في جانب السبب
وفي الإكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم
من كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الإكراه أقل فهو بالقبول أجدر والنفاذ فيه أظهر اعترض
المصنف رحمه الله بأن هاهنا أمورا أربعة اختيار السبب والحكم والرضا بهما ففي الهزل يوجد اختيار
السبب والرضا مع الصحة ويفقد اختيار الحكم والرضا به وفي الإكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد
ويفقد الرضا بهما ففي كل من الهزل والإكراه يوجد اثنان من الأمور الأربعة لكن مع الصحة في الهزل
إلا أن اللذين في الإكراه أقوى من جهة أن الحكم هو المقصود والسبب وسيلة إليه ولأن الاختيار
هو المعتبر في عامة الأحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب
المرجوحية لأن الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لأنه إذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم **قوله**
وإذا اتصل أي الإكراه بقبول المال بأن أكرهت امرأة بوعيد تلف أو حبس على أن تقبل من زوجها
الخلع على ألف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لأنه لم يتوقف إلا على القبول وقد وجد
ولا يلزمها المال لأنه توقف على الرضا ولم يوجد كما إذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق
بوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وإنما شرط اتصاله أي الإكراه بقبول المال
أي أن يتعلق بأن تكره المرأة لأنه لو أكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لأن الإكراه
لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لأنها التزمت المال طائعة بإزاء ما سلم لها من البينونة وأما الهازل
اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المال والرضا به
فإن التزمته وقع الطلاق ولزم المال وإلا فلا طلاق ولا مال وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله
يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول أبي حنيفة رحمه الله أنه قد تحقق في الهزل
الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة
فإنه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم أعني وقوع الطلاق
ولزوم المال على الرضا بالحكم فإن وجد ثبت وإلا فلا وأما في جانبه فلأن الخلع من جانب الزوج
يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما أن الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح
المال لوجود الرضا في السبب وتحقيقه أن ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كخيار الشرط
الخيار لأن أثره في المنع ولم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال
لأنه تابع فيتبع الطلاق ويلزم بلزومه وما يدخل على السبب كالإكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق

لأن المال لا يجب بالإكراه فيه كالثمن في البيع فلا بد له من جهة الإيجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب
يمنع الإيجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وهنا لا يمنع
اللزوم لأن الطلاق مقصود والمال تبع بحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لأنه لا ينفك
التابع عن المتبوع أبدا **قوله** وإن كانت أي الأقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والإجارة
فإنه يفسدها الإكراه لفوات الرضا وكونه فاسدا لصدوره عن أهله في محله وأما النفاذ فلأن الرضا شرط النفاذ فلو أجاز
التصرف بعد زوال الإكراه صريحا أو دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الإكراه الملجئ كالإكراه بالقتل
وغير الملجئ كالإكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لأن الرضا منتف في النوعين فينتفي
النفاذ والتفاوت في النظر في حد الإكراه الملجئ من الضرب أو الحبس مفوض إلى رأي الحاكم **قوله** ولذا أي ولفوات الرضا فسد التصرفات
التي لا تنفسخ مما أقر بكلها من الإقرارات وغيرها في أنها تفسد بالإكراه الملجئ وغير الملجئ لأن الإقرار
خبر يحتمل بين الصدق والكذب وإنما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أي وجود المخبر به
فإذا تحقق الإكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب أي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فإن قيل
الإكراه يعارضه أن الصدق هو الأصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم
دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة إنما تنفي المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب أنه لا يبقى
رجحان في جانب الصدق والكذب فلا يثبت الحقوق بالشك **قوله** وما الأفعال منها ما لا يحتمل
كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالأول يقتصر على الفاعل في حق الإثم مثل الأكل والشرب
حتى لا يرجع إلى الحامل شيء من أحكامها المتعلقة بها من حيث إنها أكل وشرب كما إذا أكره صائم
على الإفطار فإنه يبطل صوم الفاعل لا الحامل وأما ما يتعلق بالمحل من حيث إنه إتلاف
كما إذا أكره على أكل مال الغير فقد اختلف الروايات في أن الضمان على الفاعل أو على الحامل
وكذا في الزنا لو أكره عليه كان الحد على الزاني لكن لو ألزم العقر بالنظر إلى المحل ينبغي أن يكون
الضمان على الحامل أي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لأنه إما
أن يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية أو لا أما القسم الأول فيقتصر على الفاعل فيما يتعلق بالآمر
إذ لو نسب إلى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لأن تبديل محل الجناية
يستلزم نفي كونه الحامل لأنه إنما حمله بالإكراه على الجناية في ذلك المحل ونفي كونه الحامل
يستلزم بطلان الإكراه لأنه على تقدير أن يريد الحامل ويرضاه على خلاف ما أكرهه الفاعل هو
فعل معين في محل معين فإذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها وإذا فرض كون الحامل
لأن تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالأول كما إذا أكره محرم
محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لأن الحامل إنما أكرهه على الجناية على إحرام نفسه
جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على إحرام الحامل فلم يكن آتيا بما أكرهه عليه فلا يتحقق الإكراه
فإن قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي أن يكون في حق الإثم فقط دون الجزاء إذ الكفارة تجب في القصد

الملحوظة على كل من الفاعل والحامل قلت الفعل منهما هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة
على ذلك مقتصرة على الفاعل وأما الكفارة الواجبة على الحامل فإنما هي مترتبة على قتل الصيد
بإكراه الغير على كماله الدلالة عليه أو الإشارة إليه وتحقيق ذلك أن موجب الكفارة هو الجناية
على الإحرام وكل من الفاعل والحامل جان على إحرام نفسه أما الفاعل فبقتل الصيد بيده وأما
الحامل فبإكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز عن الفاعل حتى ما وجب من
الجزاء وأما ما يكون بتبديل محل الجناية مثلا كالتبديل في الشراء كما إذا أكره الغير على
بيع الشيء وتسليمه فيقتصر على الفاعل إذ لو نسب إلى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم
بأن يصير مغصوبا لأن التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير
التسليم إلى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى إن المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع مع فساده
فلا يلزم ذلك وقد يقال لأن الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل له آلة إذ لا يمكن
أن يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث أنه جناية والتسليم من حيث أنه إتمام للعقد لأن العاقل لا
أقدم على الجناية على إحرام الغير ولا على تمليك مال الغير وإتمام تصرفه وما ذكره من الإسلام
من أنه لو جعل آلة لزم التبديل محل الجناية معناه وإن لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل الإكراه
والجواب لأن المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة احتمال ذلك في نفسه وبالنظر إلى صورته
ولا خفاء في أن الفاعل في القتل والتسليم يصلح أن يكون بمنزلة السيف في الظرف وإنما يمتنع
ذلك من حيث اعتبار الجناية وإتمام التصرف وهو أمر زائد على نفس الفعل قوله والإعتاق وإن
كون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الإتلاف فإذا أكره الغير على إعتاق عبده فالإعتاق من حيث إنه
قول وتكلم ينسب إلى الفاعل إذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن أهله
ومن حيث إنه إتلاف للمالية ينسب إلى الحامل ويجعل الفاعل آلة له لأن الإتلاف يحتمل ذلك بخلاف
الأقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان أو معسرا ويكون الولاء للفاعل لأنه بالإعتاق
وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة
على العتق ثم لا يخفى أن إيراد هذا الكلام في غير هذا المقام أنسب قوله وإن لم يلزم منه هذا أي وهم
إيهن وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كالإتلاف للمال والنفس فحكمه أن يتجاوز
الحكم إلى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل إليه على ما ذهب إليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال
والقصاص والدية والكفارة تجب على الحامل ابتداء فلو أكرهه على رمي صيد فأصاب إنسانا فالدية
على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو أكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لأنه قتله
لإحياء نفسه عمدا وعند أبي يوسف رحمه الله لا قصاص على أحد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلاث سنين

القصاص إنما هو بمباشرة جناية تامة وقد علمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الإثم في حق
الفاعل وعند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله القصاص على الحامل فقط لأن الإنسان مجبول على حب الحياة
فيقدم على ما يتوصل به إلى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل
فيضاف الفعل إلى الحامل وأما الإثم فلا حتى لا يأثم الفاعل لا يصلح آلة لأنه لا يمكن لأحد أن يجني
على دين غيره ويكتسب الإثم لغيره لأنه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم
بلسان الغير ولو فرضنا آلة يلزم تبدل محل الجناية إذ الجناية تكون على دين الحامل وهو لم يأمر
الفاعل بذلك فينتفي الإكراه وإذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الإثم إلى كل من الحامل والفاعل
أما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة وأما الفاعل فلإطاعة المخلوق في معصية الخالق وإيثاره
نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بأجزائه وهذا الكلام أيضا يصح بأن تبديل محل الجناية على تقدير جعل
الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا إلى أن نفس القتل يحتمل في ذلك لم
يمكن لقوله لكن في الإثم لا يمكن جعله آلة معنى لأن المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله والحرمات
أنواع اعلم أن حكم الأفعال التي يكره عليها في أنها مما يتعلق بها وإثم يترتب على إتيانها أن حكم الإقدام
عند الإكراه على الأفعال التي لا يجوز الإقدام عليها عند الاختيار في أنه يكون فرضا أو مباحا أو
في الحرمات إما أن تحتمل السقوط أولا والثاني إما أن يحتمل الرخصة أولا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع
نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط وإن قلت إما أن يكون
من حقوق الله تعالى أو من حقوق العباد وحقوق الله إما أن تحتمل السقوط أولا والكل من هذه الأقسام
حكم مبين في الكتاب قوله والزنا يعني زنا الرجل بامرأة لأن الزنا حقيقة وإنما المرأة
ممكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة قوله لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده إذ في التحريم
فوات اليد من غير عكس لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو أكرهه بالقتل على قطع
يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الإكراه على القتل لأن طرف المؤمن في الحرمة
بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله وأما إلحاق الأطراف بالأموال
فإنما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فإن الناس يبذلون أموالهم صيانة للنفس والأبدان ولا يبذلون
أطرافهم لذلك قوله والزنا فيه قتل إنسان من جهة أن من لا نسب له بمنزلة الميت ومن جهة أنه لا يجب
النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة
كون المرأة مزوجة وإن كان ينسب إلى الفراش وتجب نفقته على الزوج إلا أن الزوج ربما
ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله وبالإكراه الملجي يباح إلى آخره الحرمات التي تحتمل السقوط لأنه
قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى أنه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى على الحل الأصلي ضرورة
وبالإكراه الملجي بخوف تلف النفس أو العضو نوع من الاضطرار وإن اختص الاضطرار بالمخمصة
يثبت في الإكراه بدلالة النص لما فيه من خوف النفس أو العضو فلو امتنع المكره عن أكل الميتة

المبسوط

وهو ما حتى قيل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما لانه في
وآما من اكراه الغير الملجي فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه
غير الملجي لا يحد **قوله** وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وفي حرمة لا تحتمل السقوط
بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد رخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي في حقوق الله تعالى او في
حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون في ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل
كالصلوة وقد يكون في ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فلا اكراه بكلمة الكفر على الاسلام
الاكراه على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط
في الحال لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر
فيكون ابدا حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان وكالاكراه على ترك الصلوة الاكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة
من هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط اي لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار
وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات **قوله** وزنى المرأة هذا القسم تغني اذا الزمت
المرأة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة في حقوق الله تعالى الغير المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله
فيرخص المرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجي ولا يرخص في غير الملجي لكن يسقط الحد للشبهة
حرمة الزنا بما يحتمل السقوط [illegible] ان يرى بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة
التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وفيه انه ترك الحرمة اما حقوق الله تعالى الى مشعر بان تلك
الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبارات
الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله هو الصلوة فيكون في قوله فان في حرمة الزنا عليها حق الله تعالى
تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام وحرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة **قوله**
ويحد الرجل المكره على الزنا اذا كان الاكراه غير ملجي لان الاكراه الملجي لا يكون رخصة في حقه بل هو حق اكراه
حتى يكون غير الملجي شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجي استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة
اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لا لقضاء
للشهوة وانتشار آلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال **قوله**
واما في حقوق العباد عطف عليه قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة باقية في حقوق
العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ان
في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وقال الحرمة
اعني حرمة اتلاف مال المسلم بالاكراه الملجي رخص فيه لان ملاك حرمة النفس فوق حرمة المال لان المال
مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه
لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته فيكون الاتلاف وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان

[margin: باب] [margin: مطمئن] [margin: لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم صح]

ـ

اي الامتناع من ترك الفرائض

جر عن القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرايض من العبادات حتى
قتل ثم انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن
الترك فيها من اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقال لو كان شهيدا
ان شاء الله وكما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة
في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط
الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه يعني
ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين
اللذين هما قسما ان لهذا
القسم وبهذا يظهر ان
في قوله المراد
باخويه حرمة
لا تحتمل السقوط
وحرمة

تحتمله لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى شاملا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو
صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها مثل الايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا
لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان **قوله** ويجب الضمان اي يجب على
المكره غيره على اتلاف مال المسلم او نفسه ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه
فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على
اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل
ويجعل الفاعل آلة له الا انه في ذكره
ههنا تصريحا بالمقصود وختما
للكتاب على لفظ وجود
العصمة عصمنا
الله تعالى

[margin: فيه لطافة حيث ختم كتابه ايضا بلفظ وجود العصمة ابلغ]

بفضله الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا الله بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق
ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق ضحوة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة
ثمان وخمسين وسبعمائة فراغ بنان البيان واشان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت
من الفوائد وضبط ما رتبت من مطايا الفكر في ظلماء الهواجر واقتحمت من موارد السهر في ظلم الدياجر
وودعت في بقيته حب الدعة والذة الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام ومنحه الجسام
والصلوة على نبيه
محمد واصحابه البررة
الكرام

[margin: صحيحه]

[margin: بلغ مطالعة وتصحيحا ... سنة ١١٣٨ ... ذي الحجة الشريفة]

[margin: [illegible]]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله احكم احكام الشرع المتين وعظم قدر من فقه في الدين والصلوة والسلام على من اتبع بالكتاب المبين سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين اما بعد فان ملوك هذه المملكة خلد الله تعالى ايام دولة خلفهم وافاض سجال فضلهم والغفران على سلفهم لما فاقوا على ملوك ساير الممالك باستاط فرض الجهاد عنهم بمباشرتهم المعارك فاق ايضا هذه المملكة على ساير ما يكون فيها موضع الجهاد مع الكفار والتجار ذوي الشقاق والعناد فلذلك كثرت فيها السبايا والارقاء فكثر بالضرورة الحر والعتيق والتبيان فكثرت فيهم قضية الولاء وشاعت وانتشرت بينهم قصته وبحث عنه بخلاف ساير الممالك والديار حيث لم تشتهر فيها مثل هذه ولهذا لم يبسط القول في علماؤنا في كتبهم المشهورة ولم يبق فيها كساير المباحث مفصلة منشورة لكنها لحجة من تولد من حرة لا والعتيق فانه لكثرة وقوعه كان الحري بالتوضيح والتحقيق ومع ذلك لم يتعرضوا لحكمه نفيا واثباتا الا قليلا ولذا ضل ابناء الزمان فيه منهجا وسبيلا حيث جعلوا جانب الاب مطمح النظر ولم يدروا ما في تركه جانب الام من الضرر واكتفوا في ثبوت العتق على الشهادة بالاشتهار والتسامع ولم يقفوا على ما في ذلك من مخالفة الجمهور بل الاجماع ولكن من فضل عموم النفع من العلماء النظام تعرضوا لما هو الفصل والمرام فمنهم من عبر عنه بعبارة دالة قطعا عليه ومنهم من اومى بما هو ظاهر فيه يحب لقاه اليه ومنهم من ذكر بما هو في خلافه ظاهر لكن يجب صرفه عنه لما اوجبه من دليل باهر ومن الناس من اخطاء وخبط حيث خلط الصواب بالخطاء والغلط فيجب التنبيه على فساد كلامه واظهار مخالفته للرواية والدراية والذاهب فلاجرم حررت رسالة في هذا الباب مستظهرا بالملك الملهم للصواب ورتبتها على احسن ترتيب والطف تهذيب حيث اشتملت على مقدمة ومقصد وفصل وتذنيب اما المقدمة ففي بيان ما يتوقف عليها المباحث الآتية منها ان الحر الاصل في اصطلاح الفقهاء يستعمل في معنيين احدهما من لم يكن تجري عليه الرق بل تولد من معتقة بعد مضي ستة اشهر من وقت الاعتاق والعلوق او ممن في اصلها رقيق والآخر من لا يكون في اصله رقيق اصلا ومنها ان الولاء كما صرح به صاحب الهداية وغيره مبني على زوال الملك ولهذا قالوا لا تقبل فيه الشهادة بالتسامع كما في العتق وان كان فرع ثبوته وثبوته على الولد يكون من قبل الام لما تقرر ان الولد يتبع الام في الرق والحرية ولا يسري في ملك الا بالولد فلا يكون زوال الملك عن الولد من قبل معتق الام وعصبته في حكمه فاذا لم يكن في جانب الام رق لا يتصور على الولد الولاء ومنها ان اللفظ اذا كان قطعيا في معنى وجب ان يحمل عليه الا بان المحمل ولغيره الاستثناء في الروايات ومنها ان المطلق يحمل على المقيد في الروايات ولهذا ترى في مطلقات المتون كالكنز وغيره تقيدها الشراح وان كان الشارح هو المص كما في الكافي وغيره واما المقصد ففي نقل روايات يعول عليها وايراد مباحث تتعلق بها منها ما ذكره الشيخ علاء الدين ابو بكر الكاشاني في البدايع هو من كتاب يقبل عند الفضلاء المحققون كالامام حنفي مصر والشام ابي عبد الله السروجي حتى قال انه شرح للهداية ذكره صاحب المحيط في الطهارة وكذا في البدايع والتحفة والغنية ووافقهم على ذلك صاحب الدراية حيث قال من شرايط ثبوت الولاء ان لا يكون في الام حرة اصلية فان كانت فلا ولاء لاحد على ولدها وان كان الاب معتقا لما ذكرنا ان الولد يتبع الام في الرق والحرية والولاء لاحد على امه فلا ولاء على ولدها فان كانت الام معتقة والاب معتقا فان الولد يتبع الاب في الولاء ويكون الولاء لموالي الاب لا لموالي الام لان الولاء كالنسب وهو يلحق في النسب هو الاب اقول لحقيقته انه اراد بالحرة الاصلية بالمعنى الآخر بقرينة قوله لا لاحد على امه وقد عرفت ان الولاء مبني على زوال الملك وزوال الملك بالواسطة لا يكون الا من قبل الام فاذا كانت حرة الاصل بهذا المعنى لم يثبت على الولد الملك فلا يثبت عليه الولاء فان قيل هذا يقتضي ان لا يثبت عليه الولاء الا من قبل الام حتى لو كانت الجانبين رق لوجب ان يكون

من ارادة الستولد مولاها الى آخره ولم يذكره هنا لغاية وضوحه وعدم نفعه فيما نحن فيه بخلاف المعتبين المذكورين

الولاء لقوم الام دون موالي الاب وهو صريح بخلافه حيث قال فان الولد يتبع الاب في الولاء قلنا معتقي كون الولد تبعا للام في الرق والحرية ان يكون كذلك لكن لما ثبت في كل من الطرفين ضعف بانتفاء شرف الحرية اعتبر جانب الولاء لحمة كلحمة النسب فترجح جانب الاب فالحاصل ان في هذا الباب شيئا اصلان يجب العمل بكل منها بقدر الامكان احدهما ان الولد يتبع الام في الرق والحرية والآخر ان الولاء لحمة كلحمة النسب فاذا لم يكن في جانب الام رق يتبعها الولد في الاول لانه من آثار الرق وان كان في الجانبين رق يعتبر قوة النسب فيثبت الولاء لجانب الاب وهذا ما قال في الهداية ولو كان الابوان معتقين فالنسبة الى قوم الاب لانهما استويا والترجيح لجانبه لشبهه بالنسب او لان النصرة به اكثر حتى لو كان الاب عربيا والام معتقة كان الولاء لقوم الام عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى كما ذكره ايضا في الدراية وغيرها ومنها ما ذكره الشيخ اكمل الدين محمد البابرتي في شرح قول التكملة وان اختصم موالي الاب وموالي الام في ولائه فقضاؤه لموالي الام فقضاؤه باطل حيث قال اراد بهذا ان يكون الام مولاة لانها لو كانت حرة الاصل لما ثبت على الولد ولاء ومنها كان لهذا الاب ثم يبنى حينئذ لا يكون على المولود منها ولاء لان الام اذا كانت حرة الاصل فالولد في الحرية يتبعها ولا بد اذا كان حر الاصل فالولد يتبعه في النسب والولاء لحمة كلحمة النسب والرق يقول لا حر الاصل ان يكون عربيا لان الولاء لانه اذا اطلق القول بان الاب اذا كان حر الاصل فالولد يتبعه في النسب والولاء علم ان المراد بقوله وحر الاصل الى آخره اقول انما قال المراد بقوله حر الاصل الى آخره لقوم الام اذا كانت معتقة وهو خلاف ما صرح به في الهداية وغيرها فان قلت يفهم منه انه ينبغي ان يكون الولد تبعا لعربي حر الاصل لا يكون عليه ما يجب عليه رق ليضعف بسببه اذ لتساويهم لا يستويان ولا اسلام فان الحاصل ان لا يكون الاب حر الاصل لا يكون في جانب الام يعتقد به ليرد المعارضة لان هذا قوله ان لم يعتبر الحرية في جانب الام فلا يكون عربيا قويا النسب لان يعرب ولئن اختصم موالي الاب الى آخره وان مات المكاتب وله ولد من حرة وترك دينا ووفاء بمكاتبته فلم يؤد حتى اختصم قوم الام وقوم الاب في ولائه فقضى به لقوم الام فهذا القضاء من قبيل المسائل المقصودة باعتبار ما تقويه التسبب لا مخالفة لان الموالاة اما منه او مولوده من معتقة وعلى التقديرين يصدق عليها الحرة فان كون الام مولاة يخالف لكونها حرة لانا نقول المحكم لا يستقيم الا في بعض افراده وهو الحرة لا الاصلية بالمعنى الآخر المذكور في المقدمة فيحمل على الحرة الاصلية بالمعنى الاول والا يصدق الحرة على المولاة على الولد اقول يريد بالحرة الحرة مطلقا لان هذا لا يكون القوم بل الحرة الاصلية بالمعنى الاخص ولا الحرة الاصلية بالمعنى الثاني لان الاسم ما يقع الحكم بعدم الولاء على الولد فمن الولاء الشيخ ابو محمد مسعود بن الحسين في مختصره المشتهر بالمسعودي حيث قال ومن كان ام ولد الاب والام والولاء على الاخ لن يوالي الام شاء وقد عرفت ان هذا ظاهر في معنى مطلق يجب رده الى ما هو قطعي فيه ومقيد بما يخصصه وقيد عليه ولعله اراد بالتفصيل في ذلك ما يرى وبرى في النظائر فخالفنا لما في البدايع ما ذكره ايضا ظاهر فيما ذكرناه مطلق فيجب رده الى ما هو قطعي في الرواية منه ما في المنية لو كان على حر الاصل ان كان امه حرة اصلية او عاجمية يجوز ان تثبت على ولاء اماله وللام الولاء لقوم الاب وكذا ان كانت حرة الاصل ولاء لقوم الاب لا في حر الاصل ابن على عتق فلا يثبت الولاء اقول المتبادر من ظاهر ان الام اذا كانت حرة الاصل مطلقا جاز ان يثبت على ولدها

الولاء ولیس کذلک بل مراده بالحرة الاصلیه مهنا الاصلیة بالمعنی الاول المذکور فی المقدمة بقرینة انه جعل الولد المتولد من حرة عارضیة وهی المعتقة حر الاصل ثم جعل الحرة
الاصلیه مقابلة للعارضیة فلا مخالفة بینه وبین ما سبق من الحق فسیوتی کون الولاء لقوم الاب ما اذا کان فی نسب الاب رقیق والولد ولد من معتقه او ممن ولدت
من معتقه وصیوتی کون الولاء لقوم الام ما اذا کان الاب نبطیا حر الاصل تزوج بمعتقة انسان او ممن ولدت من معتقته فان ولاء الولد فی الاول لقوم الاب
اتفاقا وفی الثانی لقوم الام عند ابی حنیفه ومحمد رحمهما الله تعالی وابا حر الاصل وحرة الاصل فی قوله ان کان الاب حر الاصل لا ولاء لقوم الاب وکذا ان کانت الام
حرة الاصل وفی قوله وان کان الاب حر الاصل فعلی وجهین محمول علی المعنی الثانی له المذکور فی المقدمة فکانه رحمه الله لم یراد ایبان [?] الاصطلاح
وقصد التنبیه علی التوفیق بین الروایات والاصطلاح ومنه ما قال فی التاتارخانیه ولو شهدا ان اب المدعی هذا اعتق اب المیت هذا وهو
یملکه ثم مات المعتق وترک ابنه هذا وهو المدعی ثم مات المعتق وترک ابنه وهو المیت وهو ولد من امراة حرة قضی بالمیراث للمدعی اقول مراده ایضا
بامراة حرة الحرة الاصلیة بالمعنی الاول فلا تخالف ما سبق من الحق واما التذنیب ففی نقل ما ذکر فی بعض کتب کتب علی ظهره شرح الجامع الصغیر للعتابی
وایراد ما یرد علیه فانه قیل فیه ولو کان ابواه عربیین فلا ولاء علی الولد لاحد لان العرب حر الاصل لانه لا استرقاق علیهم وکذا اذا کان نبطیین حرین الاصل
وکذلک اذا کان الاب عربیا او نبطیا وسوه [?] حر الاصل والام معتقه لا ولاء علی الولد لانه تبع الاب وان کانت الام عربیه والاب معتق او نبطی اسلم والا رجلا او
کانا معتقین فالولد مولی الاب لان الولد تبع الاب فی الولاء کما فی النسب انما الخلاف فیما اذا کانت الام معتقة والاب مولی الموالاة اقول فیه بحث
اما اولا فلان ضم النبطی الی العرب فی قوله وکذلک اذا کان الاب عربیا او نبطیا وهو حر الاصل والام معتقه لا ولاء علی الولد غیر صحیح لوجهین الاول
انه مخالف للروایة حیث قال فی المبسوط وغیره اذا کانت الام معتقة انسان والاب حر مسلم نبطی لم یعتقه احد فالولد مولی لموالی الام فی قول ابی حنیفة
ومحمد رحمهما الله تعالی وکذلک ان کان الاب والا رجلا وعند ابی یوسف رحمه الله تعالی فی الفصلین لا یکون مولی لموالی الام ولکنه منسوب الی قوم ابیه
والثانی انه مخالف للدرایة لما عرفت ان الولد تبع الام فی الرق والحریة وان الولاء مبنی علی زوال الملک کما ان الام اذا کانت معتقة کان الولد تابعا لها
فی زوال الملک وزواله بالواسطة لا یکون الا من قبل ولیها فلا یکون الولاء الا له واما ثانیا فلان قوله وان کانت الام عربیه والاب معتق
فالولد مولی لموالی الاب باطل لانه مخالف للروایة والدرایة اما الاول فلما عرفت من الروایات الصحیحة ان الام اذا کانت حرة الاصل لا سیما اذا
کانت عربیة لا یکون علی ولدها ولاء لاحد واما الثانی فلما عرفت مرارا ان الولد یتبع الام فی الحریة وان الولاء مبنی علی زوال الملک ومملوکیة الاب لا تسری
الی الابن فاذا کانت الام حرة اصلیة لا سیما اذا کانت عربیة کیف یثبت علی الولد ولاء ویکون مخالفا للدرایة فیعلم انه لا اختلاف فی روایة مهنا لکون
ما ذکر فیه محمولا علیه فیه تروا استقم واما ثالثا فلان قوله لان الولد یتبع الاب فی الولاء باطل لانه لیس علی اطلاقه بل اذا کانت الام ایضا معتقة
لیتحقق الضعف فی الجانبین ویترجح جانب الاب بکون النسب له کما صرح به فی الهدایة واما رابعا فلان الحصر المستفاد من قوله انما الخلاف فیما اذا کانت الام
معتقة والاب مولی الموالاة مخالف لما نقلنا عن المبسوط من کون خلاف ابی یوسف فی الفصلین وبعض شروح الجامع الکبیر حیث ذکر فیه لو کان الرجل نبطیا کافرا
فتزوج بمولاة لقوم وللرجل ولاء موالاة اذ لم یکن له ولاء مولاة فالولد تابع للام فی ولاء العتاقة فی قول ابی حنیفه ومحمد وقال ابو یوسف یکون تبعا للاب کما قلنا
فی الوجه وللکافی وللشروح الهدایة وللزاد وللشرح الاقطع ایضا حیث صرحوا فیها بالخلاف فی الفصلین ولم یوجد هذا الحصر فیها ولا فی غیرها سوی هذا الکتاب
ولا تخفی علی خبیر منصف وباب السداد والاستقامة متصف ان کلاما یکون فی نفسه مخالفا للروایة والدرایة ویحتوی کلامین مخالفین للدرایة الصحیحة والروایة
الصریحة کیف یصح الاستدلال والاستشهاد وانی یتاتی الاعتضاد والاستمداد فقد تلخص من جمیع ما ذکرنا ان الابوین اذا کانا حرین اصلیین بالمعنی الثانی
فلا ولاء علی الولد واذا کانا معتقین او فی اصلهما معتق فالولاء لقوم الاب واذا کان الاب معتقا او فی اصله معتق والام حرة الاصل بذلک المعنی
سواء کانت عربیة او لا فلا ولاء علی الولد لقوم الاب واذا کانت الام معتقة والاب حر الاصل بذلک المعنی فان کان عربیا فلا ولاء علی الولد لقوم الام
وان کان غیر عربی فعند ابی حنیفه ومحمد یکون لقوم الام علیه ولاء خلافا لابی یوسف رحمهم الله تعالی هذا ما تیسر لی فی هذا المحل من التدقیق والتحقیق وحل المشکل
مع ذلک بالملک الوهاب الهادی ضعفاء عباده الی سبیل الصواب وقد اتفق الفراغ عن نظمها فی سلک التحریر وتصویرها علی احسن التصویر بالطف التقریر

حر ع على خدمته سنة فقبل عتق لان الاعتاق على خدمته بمعنى وجوه القبول كسائر العقود صورته ان يقول
اعتقتك على ان تخدمني كذا سنة واما اذا قال ان خدمتني كذا مدة فانت حر لا يعتق حتى يخدمه لانه معلق بشرط والاول
معاوضة ولزمته اى لزمه الخدمة العبد اذ سلم له المبدل فلزم عليه تسليم البدل درر